

جوامع الكلم

من مصنفات

العلامة الزاوي الحكيم الصديقي
مولانا البخومير الاجالا وحيد

الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي

اعلى الله مقامه

تجملد السلايس

الكتب الاصولية والفقهية



جوامع الكلم

من مصنفات

العلامة الباني والحكيم الصديقي

مولانا المرحوم الاجل الاوحد

الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي

اعلى الله مقامه

تجلد السادس

الكتب الاصولية والفقهية

طبع في مطبعة الغدير - البصرة

في شهر رمضان المبارك سنة ١٤٣٠ هجرية

فهرس المجلد السادس
الكتب الاصولية و الفقهية

الكتب الاصولية

١ الرسالة الاجتماعية
١١٥ الرسالة الحملية
١٣٥ فائدة فى الاستصحاب
١٣٧ فى ان مرجع اكثر اصول القوم الى اصل العدم
١٤٥ فوائد فى مباني الاصول
١٧٧ جواب الشيخ محمد كاظم بن محمد على
١٩٣ رسالة فى مباحث الالفاظ

الكتب الفقهية

٢٧١ رسالة ذوراسين
٣٣٧ صراط اليقين فى شرح تبصرة العلامة
٥٨٣ الرسالة الصومية
٦٦١ الرسالة الفقهية
٦٩٩ الرسالة القطيفية
٧١١ رسالة فى احكام المستحاضة

الكتبُ الأصولية

الرسالة الالجماعفة

من مصنفات الشفخ الالجل الالوحد
الشفخ اءمد بن زفن الالفن الالءسائف
اعلف الله مقامه

فهرس الرسالة الاجماعية

٤ فى علة التأليف
٧ المقدمة - فى تعريف الاجماع و بيان المراد منه
٩ الفصل الاول - فى القسم الاول من الاجماع الضرورى من المسلمين ..
٩ الفصل الثانى - فى القسم الثانى منه و هو اجماع الفرقة المحقة
٩ الفصل الثالث - فى الاجماع المشهورى
٢٣ الفصل الرابع - فى الاجماع المركب
٢٨ الفصل الخامس - فى الاجماع المنقول
٣٣ الفصل السادس - فى الاجماع المحصل
٤٤ الفصل السابع - فى الاجماع السكوتى
٥٢ الخاتمة - فى امكان وقوعه و امكان العلم به و فى حجيته
	فى نقل كلام من الشيخ محمد بن الشيخ عبدالنبي المقابى البحرانى فى
٥٩ كتابه نخبة الاصول فى حجية الاجماع و تزييفه
	تذنيب - فى ذكر ما قال الشيخ المذكور فى نخبته من حجج المخالف
٧٨ فى حجية الاجماع و الجواب عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .
اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انى لما رأيت كثرة الاختلاف بين علمائنا فى اكثر طرق الاستدلال و كيفية استنباط الحرام و الحلال و كثرة القيل و القال بين الاخباريين و الاصوليين و كثرة وقوع كل فى الآخر حتى انتهى بهم الحال الى اشنع المقال من نسبة بعضهم الى بعض الكفر و الضلال و اصل الاختلاف اختلاف الطبايع و الاطوار و تباين المقاصد و الانظار و اظهر التكليف ما استبطنوا و اضمروا لان الحق لم يخلص و لو خلس لم يخف على ذى حجبى و لكن اخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فمزجا امتحانا فى التكليف و فضلا منه سبحانه بالترغيب و التهيب فى التعريف ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة و الاصل فى ذلك ما قيل ان الكتاب التدوينى طبق الكتاب التكوينى فكما ان الكتاب التدوينى فيه المحكم و الظاهر و المتشابه و المجمل و الخاص و العام و الناسخ و المنسوخ و حرف مكان حرف و التقديم و التأخير الى غير ذلك كذلك هذه فى الكتاب التكوينى ففى الناس المحكم و هذا لا يستقر فؤاده الا على المحكم و فيهم الظاهر و هذا يسكن (لا يسكن خ) قلبه الا على الظاهر من الكتاب و ان كان يمكنه ادراك المحكم و تحصيله و فيهم المتشابه و هذا لا تسكن نفسه الا بالمتشابه من الحجج و الكلام الا ان لله الحجة البالغة فلا يترك احدا الا و يعرفه الحق فى نفسه قبل او لم يقبل و بالجملة فجرى الاختلاف الذاتى على الاختلاف التكليفى ، و كان مما وقع فيه الاختلاف باعتبار المختلفين و كثر (كثرة خ) الاختلاف فيه مسألة الاجماع حتى ملأ الاسماع و طبق الاصقاع و اكثر منكروه النقض و الابرام حتى دخلت الحيرة على كثير من القائلين به لكثرة ايرادهم للاجماعات المتعارضة فى المواضع المتكاثرة من كلام العلماء ممن يحتج به و اشتغل القائلون به بنقض ما يرد عليهم و تمادى الزمان بالناس

ففسوا الاساس ووقع عليهم الالتباس حتى وجدنا من يحتج به لايعرف كثير منهم
الاجماع و لا ما اراد العلماء به و لا يدفع ما يرد عليه و كلما طال الزمان غطت
الشبهات مداخله لان من تأخر لايعرف من التمسك به الا ما قد يستفيدة من كلام
الخصم و لم ينقحوا معالم الاصول و لم يظفروا بزبدة المحصول الى زماننا هذا و
هو السنة الخامسة عشرة بعد المأتين و الالف حتى بلغ باهل زماننا الحال الى انهم
فى ذلك اذا كولموا ينظرون الى من قال لا الى ما قال و قد سرى هذا الداء العضال
فى كثير من الفريقين و لقد كنت اسمع بعض اهل الاخبار يناقض خصمه لا بما
يتعقله بل بما ينقله و كذلك بعض اهل الاصول يجيبونهم بما ليس فيه وصول الى
محصول و ربما خاطبت بعض الفريقين فوجدته لا يفهم ما يقول و لا ما اقول
فاحببت ان اكتب كلاما فى الاجماع و فى اقسامه و حجيته و وقوعه و امكان العلم
به يكون دليلا لاولى الاستبصار و عمود ميزان قسط ليس فيه انكسار و طريق قصد
واضح ليس عليه غبار و ضياء نور يغشى برقه بصائر الاغيار يكاد سنا برقه يذهب
بالابصار فكتبت هذه الرسالة على تشتت بال من حل و ارتحال و تقسم فكر لايسع
فيه المقال فى ذلك المنوال و اودعتها صحيح الاستدلال على ذلك بالادلة العقلية و
النقلية مقتصر على البعض خوف الاطالة و الملل و انما كتبتها لما كان الجدل
بالمقال لا يكاد يقطع العذر لان الخطاب لا يثبت معناه عند المخاطب اذا كانت
الشبهة قد سبقت اليه لتمكنها و لا يدرك اشاراته مثل ما يكون من الكتاب لانه
يمكنه المراجعة و التأمل فى خلواته فيستقر المعنى الذى يستفيدة فتذهب الشبهة
بخلاف الخطاب لانه قد يذهب قبل ان يدرك معناه و يفنى قبل ان يفهم مراده و
مؤداه و قد يقبل من الكلام مع غيبة صاحبه ما لا يقبل مع حضوره و لاورد فى ازالة
تلك الشبه فى اكثر الموارد ما اورده العلماء لانهم تغمدهم الله برضوانه و ان كانوا
عرفوا الاساس الا انهم كانوا فى زمان ليس فيه على ما اصلوا التباس فاوردوا فى
كتبهم تلك الاصول و لم يقرروا ماخذها لعدم الحاجة فى ذلك الزمان الى ذلك و
لانهم سلكوا فى الاستدلال طريق المجادلة بالتي هى احسن لابتناء بيانهم على
الظاهر لاجل التبيين و الوضوح و هى لاتقطع العذر الا اذا كانت مشتملة على

المقدمات الضرورية او المسلمة وهى فى هذه المسألة ليست موجودة فى جميع انحاءها فلاتكاد تقطع العذر بخلاف طريق الحكمة و الموعظة الحسنة لان طرق الاستدلال ثلاثة قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة و هو الدليل العقلى الذوقى و الموعظة الحسنة و هو الالتزام بما فيه السلامة كما قال تعالى و ان يك كاذبا فعليه كذبه و ان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم ، و جادلهم بالتى هى احسن و هو معروف و هذه الثلاثة الطرق هى المشار اليها فى قوله تعالى ايضا و من الناس من يجادل فى الله بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير فالعلم هى المجادلة بالتى هى احسن اذا كانت بالضروريات و المسلمات و الهدى هى الحكمة و الكتاب المنير هى الموعظة الحسنة و العلماء (ره) قد ذكروا دليل المجادلة للوضوح لانه لا يحتاج الى جزم كالموعظة الحسنة و لا الى عقل مستنير كالحكمة فاتى من بعدهم و لم يعرف ماخذهم فعارض بعض من عارض غير عارف بالماخذ و اجاب من لا يعرف الجواب لان الجواب المستوفى لم يذكره الاصحاب كله فى كتاب و ان ذكروا بعضه لم يكن كافيا لكل اعتراض و هذا المجيب قد لا يعرف الحكمة و لهذا قلت لاورد فى اكثر الموارد ما اورده العلماء يعنى من الاختصار على طريق المجادلة الا شيئا من كلامهم جاريا فى البيان على سبيل التتميم او مرادا به محض التفهيم و جعلتها مشتملة على مقدمة و سبعة فصول و خاتمة فيها تذييب .

فالمقدمة فى تعريف الاجماع و بيان المراد منه .

و الفصل الاول فى القسم الاول و هو الاجماع الضرورى من المسلمين .
و الفصل الثانى فى القسم الثانى منه و هو الاجماع الضرورى من الفرقة المحقة .

و الفصل الثالث فى القسم الثالث منه و هو الاجماع المشهورى .
و الفصل الرابع فى القسم الرابع منه و هو الاجماع المركب .
و الفصل الخامس فى القسم الخامس منه و هو الاجماع المنقول .
و الفصل السادس فى القسم السادس منه و هو الاجماع المحصل .

و الفصل السابع فى القسم السابع منه و هو الاجماع السكوتى .

و الخاتمة فى امكان وقوعه و امكان العلم به و حجيته .

و التذنيب فى نقل ما ذكره الشيخ محمد المقابى (ره) من حجج النافى

لحجية الاجماع و جوابه له و كلامنا عليهما بما يناسب و يكون فيه تصحيح حجية
الاجماع ، فاقول و بالله المستعان :

المقدمة فى تعريف الاجماع و بيان المراد منه ، اعلم ان الاجماع لغة يطلق
على العزم كما قال تعالى فاجمعوا امركم مأخوذ اما من قولهم امرهم مجمع اى
مستور و مكتوم او من جمع اخلاف الناقة اى صرھا فكأنهم ضموا ارائهم بعضها
الى بعض او تستروا فى جمع ارائهم عمن ينقضها او من الجمع و هو تأليف
المتفرق اى الفوا ارائكم و على الاتفاق و هو مأخوذ منه ايضا و من قولهم اجمعوا
اى صاروا ذوى جمع كما يقال البن الرجل و اتمر اى صار ذا لبن و ذا تمر و
اصطلاحا اتفاق جماعة احدهم المعصوم (ع) قطعا غير معلوم بعينه على امر من
الامور و قولنا غير معلوم بعينه ليخرج حال تعيينه لانه اذا علم بعينه كان قوله خبرا و
لم يكن اجماعا اذ لا عبرة بالاتفاق ما لم يكن احد المتفقين (احدهم خ) و اما قوله
منفردا فهو خبر فان شافه به السائل كما لو امره بشىء تعين العمل به عليه ما لم ينفه
و الا كان حجة عليه بشروط منها ان لا يخالف الكتاب المجمع على تأويله و لا
السنة التى لا اختلاف فيها و ان لا يعارضه خبر اخر اقوى منه او مساو له عند
الترجيح و الا يوافق القوم و الا يشهد العقل المذهب برده و الا يخالفه اجماع او
اصل متحقق لا يصلح ذلك المعارض للاخراج عنه الى غير ذلك من التراجيح و انما
حكمنا بانه اذا كان فى جملة قائلين قطعا غير معلوم بشخصه كان ذلك حجة بقوله
مع اقوالهم اذا لم يتعين لوجود المقتضى للحجية و هو قول المعصوم عليه السلام و
انتفاء المانع هو احتمال التقية على نفسه او على شيعته و احتمال ارادة احد السبعين
المخرج كما رواه المفيد (ره) فى الاختصاص و الصفار فى البصائر و غيرهما من
قوله عليه السلام انى اتكلم بالكلمة و اريد بها احد سبعين وجهها لى من كل منها
المخرج و قوله عليه السلام انتم افقه الناس ما عرفتم معاريض كلامنا انا لتتكلم

بالكلمة لها سبعون وجها ان شئت اخذت هذا و ان شئت اخذت هذا و قوله عليه السلام والله انا لانعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن و في اخر حتى يكون محدثا و هي و امثالها دالة على ان المراد من كلامهم (ع) ليس مشرعة لكل خائض و انما تحصيله لاشخاص مخصوصة كما هو معلوم لكثرة الاحتمالات منه فاذا كان هكذا سبيلهم لا يكاد يقطع بمرادهم (ع) اذا انفرد قولهم و لهذا اختلفت الروايات عنهم ظاهرا بل وقع منهم ذلك في المسألة الواحدة في المكان الواحد و احتيج في فهمه الى التراجيح و التوسل اليه بكل وسيلة و لو علم مرادهم من قولهم بدون دليل لاكتفى كل احد بكل رواية حصل اليقين او الظن الذي لم يحصل اقوى منه بصحيح و رودها عنهم عليهم السلام اختلفت و اتفقت و الواقع ان مرادهم اذا انفرد قولهم لا يعرف الا بما دلوا عليه و اشاروا اليه و تلك الدلالة و الاشارة معلومة عند اهل العلم بخلاف ما اذا كان كلام المعصوم (ع) في جملة كلام غيره فانه يكون بحكم كلام غيره فلا يريد غير ما تريد الجماعة التي هو من جماعتهم لعدم المانع الموجب لمخالفة الظاهر كما قلنا و وجود المقتضى و هو قول الحق و حفظه على اهله لثلاير تفع عنهم و الا لكان مغريا بالباطل و الخطاء و لو اراد غير ما ارادوا لما دخل قوله في جملة اقوالهم لما قلنا و قولنا (سابقا خ) انه لو علم قوله بعينه لم يكن حجة الا بتلك الشروط رد على من توهم ذلك من اهل الاصول ممن لم يكن فيه قدم راسخ و على من اعترض من اهل الاخبار على قول العلماء بأن قال اذا علم انه فيهم كان قوله عليه السلام هو الحجة لا الاجماع و الجواب ما قلنا من انه اذا علم بعينه كان خبرا لا يزيد على قوله الذي هو عندنا و قد اتفقنا على انه لا يتعين العمل به الا بتلك الشروط بخلاف ما اذا كان في جملتهم غير متعين ، لا يقال انه اذا كان قوله مطابقا لقول المتفقين كان قوله هو الحجة و ان علم بعينه لانه لا يحتمل الاحتمالات المذكورة لموافقة اولئك المتفقين فلا معنى لاشتراطكم عدم تشخصه لانا نقول انما يتم ما ذكرتم اذا لم يوجد مخالف او وجد مخالف و قد نص صريحا على بطلان قول ذلك المخالف و لكنه حينئذ امر ضروري لا ينكره احد اما اذا وجد مخالف و لم يظهر نص على نفيه فان قوله

لا يكون حجة قاطعة للاحتتمالات الا بشروط التراجع.

فان قيل و اذا كان الامر كما قلتم من عدم التعيين فلا يخلو اما ان ينص على نفى الخلاف او لا فان نص فالحجة فى نصه و قوله و ان لم ينص لم يكن حجة فلا تثبت للاجماع حجة قلنا اذا لم يظهر نص على نفى قول المخالف لا يكون حجة الا بشروط التراجع اذا كان قوله ظاهرا متعينا للاحتتمالات السابقة اما اذا لم يكن ظاهرا متعينا فانه يكون فى ضمن اقوال من وافقهم حجة لعدم الاحتمالات و للموافقة المذكورة الموجبة لتوافق الظاهر للباطن و الموجبة لنفى الاحتمالات فتفهم ما ذكرناه و ما نذكره فهذا معنى ما نريد من الاجماع حيث يطلق سواء كان طريق اثباته فى المسألة المستدل به عليها اليقين ام الظن و يأتى بيان يحتاج اليه فيما يراد منه زائدا على ما ذكر فتأمل فيه و الحمد لله وحده .

الفصل الاول فى القسم الاول من الاجماع الضرورى من المسلمين .

الفصل الثانى فى القسم الثانى منه و هو اجماع الفرقة المحقة و هذان القسمان من الاجماع لا خلاف فى حجيتهما عندنا لتحقق دخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوالهم و كلامنا هذا مع بعض منا فلانحتاج الى تصحيح اجماع الفرقة المحقة و اثبات حجيته اذ ليس كلامنا مع العامة فلهذا لم نتكلم عليه .

الفصل الثالث فى القسم الثالث منه و هو الاجماع المشهورى و هو ان يعلم كون قول المعصوم عليه السلام فى جملة القول المشهور و ذلك اذا لم يوجد قرينة من اثارهم (ع) صارفة عن المشهور بعبارة او اشارة كما لو تساوى القولان او الروايتان فى جميع مراتب التراجع المعتمدة و لم يكن للقول المشهور او الخبر المشهور او النادر مرجح يصار اليه الا ان احدهما مشهور بين الاصحاب و الاخر غير مشهور فان اخذ بالمشهور متعين لان الامام عليه السلام قد نص على اخذ بالمشهور اذا لم يكن مرجح لاحدهما و انما قلنا بتعين اخذ بالمشهور اذا لم يكن ذلك التعيين الا لنصه عليه السلام على اخذ بذلك المشهور و لم يكن النص منه عليه السلام على ذلك الا لدخول قوله عليه السلام فى جملة اقوال المشهور و علامة تعيين ذلك عدم المرجح و لهذا امر به و سماه اجماعا كما فى مقبولة عمر بن

حنظلة حيث قال ينظر ما كان من روايتهما في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و كذلك في مرفوعة زرارة من قوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه و المراد به المشهور فسم المشهور مجمعا عليه و انه لا ريب فيه و لا يكون كذلك مع تجويز خروج قول المعصوم عليه السلام و انفراده عنهم و لا يمكن العلم بذلك بمجرد الشهرة اذ رب مشهور لا اصل له ما لم يكن على النحو الذي ذكرنا،

لا يقال ما الفرق بين المشهور الحجة و المشهور الذي لا اصل له و كل منهما مشهور مع انكم قلتم انه لا مرجح للمشهور الحجة الا انه مشهور و هذا معنى الشهرة لانا نقول الفرق بينهما ان المشهور الحجة لم يعثر المستنبط بعد استفراغ وسعه على صارف عنه بخلاف الاخر فانه اذا استفراغ وسعه وجب في الحكمة ان يقع على الصارف عنه و الا لكان حجة كالاول .

و لا يقال لعل المراد بقوله (ع) خذ ما اشتهر بين اصحابك ان هذا المشهور الذي سماه مجمعا عليه انه متفق عليه في الرواية لان الراوى للنادر ايضا راو للمشهور و هذا لا اشكال في كونه اجماعا و هو غير ما تريدون لانا نقول انه يأتي ان شاء الله ان الرواية اذا خالفها عمل الراوى فان كان ذلك لانها لم تصح عنده اما لعدم صحة الوساطة او لان عنده ما هو اصح منها او لعدم معرفة الحكم منها فلا عبرة بروايته لها و لا يكون ذلك مرجحا و ان كانت عنده صحيحة و لا معارض لها اقوى منها فلا عبرة بروايته لانه فاسق فيلزم على ما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى صحة ما بنينا عليه كلامنا من ان المراد به المشهور في العمل^١ و لا يقال ان قولكم اذا

^١ اعلم ان الاجماع كما ذكر اعلى الله مقامه هو اتفاق جماعة على امر احدها الحجة يقينا غير معلوم بعينه و ذلك يمكن اذا لم يكن الحجة رجلا من عرض المعدودين بل كان هو الكلى الظاهر بهم الناطق عن لسانهم كما حققناه في محله فنقول ان المشهور من حيث انه مشهور لا يورث علما بوجود الحجة فيهم و الا لكان كل مشهور مقطوعا بوجود الحجة فيهم و هو خف فعلى ما ذكره اعلى الله مقامه المشهور من حيث نفسه ليس يفيد العلم بكون الحجة فيهم بخلاف الاجماع فانه بنفسه يفيد العلم كالضرورتين فالمشهور اذا عدم كل مرجح للنادر ليس يفيد القطع بكون الحجة فيه من حيث نفسه بل يستدل على كون الحجة فيه بالحنظلية و خبر زرارة فعلى القول بظنية الاخبار و دلالتها يظن كون الحجة في المشهور و لا يحصل اليقين البتة و على القول بقطعية الاخبار ودلالتها هما خبران يحتاجان الى الترجيح مع ما يعارضهما و كما نص اعلى الله مقامه الاخبار يحتمل سبعين وجها فدلالتهما ظنية و يحتاج في كـ

لم يكن مرجح بخلاف ما فى الرواية فانه عليه السلام بعد النص على المشهور جعل لهما لو كانا مشهورين العرض على الكتاب و السنة و خلاف الجماعة لانا نقول انما قلنا اذا كان احدهما مشهورا لا اذا كانا مشهورين فانهما اذا كانا مشهورين لا بد من الترجيح بينهما كما لو تعارض اجماعان اذ لا تزيد الشهرة على الاجماع و انما قلنا بتعين الاخذ بالمشهور اذا لم ينصب الامام عليه السلام العالم بدخول قوله فى المشهور و خروجه عنه قرينة تدل المكلف بالاستنباط على خروج قوله عن المشهور فانهم عليهم السلام قد اكملوا الدين لاهل الاستيضاح و التبيين فمهما كانت فى المسألة قولان او اكثر فلا بد ان ينصبوا دليلا فى اخبارهم و ارشاداتهم و هدايتهم تصريحاً او تلويحاً يدل على ان حكمهم و قولهم المتعين الذى هو دينهم فى قول من تفقده من اهل الاستنباط وجده البتة ان لم يكن الكل فالبعض فمن استفرغ وسعه من اهل الاستيضاح و الاستنباط فى تحصيل ذلك الدليل المعين لدخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة قول من الاقوال او المعين لخروجه باليقين الذى لا يحتمل النقيض عنده فى ذلك الوقت لا مطلقاً و لا فى نفس الامر لجواز ظهور ذلك الدليل المعين لغيره او له فى غير ذلك الوقت فمن عثر على ذلك الدليل صح له دعوى الاجماع بقول مطلق و هذا هو الفرق بين قولنا بحجية الاجماع المشهورى و بين قول من يقول بأن مجرد الشهرة اجماع من حيث ورود الامر بالاخذ بالشهرة لما قلنا و ورود رب مشهور لا اصل له و ان لم

أ. فهمها الى التراجيح فمن رجع الاخذ بساير الاخبار و لم يوجب العمل بالمشهور لا يمكنه ان يقول بكون الحجة فى المشهور و كذا من عرف منهما الشهرة فى الرواية و الاجماع على صحة صدورهما و العمل بها لا الشهرة بلا مستند و لا دليل و كذا من عرف منهما اتفاق الكل بناء على لفظ اصحابك فانه جمع مضاف يفيد العموم و فى خبر زرارة قرينة على ان الشهرة فى الرواية لقوله انهما معا مشهوران يعنى بين جميع الاصحاب و العملان المتضادان لا يمكن شهرتهما بين جميع الاصحاب و ان صوب هؤلاء هؤلاء فعلى العاملين اتفاق الكل و لا يحتاج الى ترجيح فالشهرة فى الرواية و ان عمل بهذه بعض و بالآخر بعض بالجملة الاجماع المشهورى ليس باتفاق يعرف من نفسه دخول الحجة قطعاً الا بضم الخبرين فهو عمل بمقتضى الخبرين لا الشهرة كان يقول الحجة خذ بما رواه زرارة فقول زرارة من حيث هو ليس بحجة بل الحجة فى الامر بل المثل المطابق ان يصل اليك خبران احدهما خذ بقول زرارة و الآخر لا تأخذ بقول زرارة و انت ترجح باجتهدك خبر خذ بقول زرارة فلا يكون قول زرارة اجماعاً بل هو موضوع حكم عرف بالاجتهاد كساير الاحكام و كذا المشهور هنا موضوع حكم الخبرين هذا و انك تظن خلو النادر عن الترجيح فان قلت نقطع بذلك من باب التسديد اقول فلا يزيد على القطع الحاصل من ساير الاخبار فهو كساير الاخبار و القولان فى الامة من غير مستند لا يحتاج الى ترجيح و الروايتان محتاجان و الترجيح بنفسه ظن فاطلاق الاجماع على الشهرة من باب التجوز فلا تغفل، ١٢.

يعثر على ذلك الدليل فسيبيله في الحكم على حسب ما يقضى له من الظن فيحكم باقوى ظنونه ان تعددت و ان اتحد لحق بالاول و الا يحصل الظن فهو المتردد الذى يقف مع عدم الحاجة الى العمل هو او مقلده و يحتاط مع الحاجة كذلك و يلزم الظان و المردد ما قلنا لتعين ذلك عليه لا لان الظاهر و الظن من حيث هما يسميان علما بل العلم هو المانع من النقيض و لو مطلقا و لا يكون للحاكم حينئذ الا تعين العمل على الاصح (لا على ظاهر ما قررنا فى كثير من كتبنا خ) الذى لا ينبغي العدول عنه كما اشارت اليه الاثار و شهد له صحيح الاعتبار الذى ليس عليه غبار ثم اذا صح له دعوى الاجماع لتعيين الدليل على دخول قوله او خروجه فهيهنا بيان و هو انه ان (اذا خ) كان ذلك بين مشهور و نادر و لم يجد قرينة و لا دليلا يدل على دخول قوله فى النادر او خروجه عن المشهور بل كان الدليل على ذلك معدوما كما بيناه كان المشهور هو المجمع عليه لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام لانه انما قال خذ بما اشتهر بين اصحابك لدخول قوله فى جملة اقوالهم و لعلمه بأن الحجة هو قوله عليه السلام و لانه ان لم يدخل فى ذلك المشهور الذى جرت عادة القلوب فى الجملة على تقويته و الميل اليه ما لم يكن صارف اقوى من ذلك لان الاكثر فى الغالب ابعد عن الخطاء من الاقل اذا عرى الكل عن الامارة بل ربما وجد فى بعض النصوص الاشارة الى ذلك و لم يتعين فى ذلك المشهور المذكور دخوله و جب عليه نصب الصارف عن المشهور و الا لكان امرا بغير قوله لانه عليه السلام قال خذ بما اشتهر الخ و هو فى الواقع خارج عما اشتهر فيكون مغريا بالباطل و وقوع ذلك منه محال لان الله (لانه خ) سبحانه اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا و ايضا يكون الدين ناقصا اذ كمال الدين بنصب القرينة الصارفة اذا لم يكن داخلا فى المشهور و لاسيما بعد امره بالاخذ به اذا عدم الترجيح بدون تقييد و هذا هو الاجماع المشهورى و لا يكون منه اجماعان فى وقت واحد و مكان واحد نعم قد يتعاقب و يتعاكس مع اختلاف الزمان و المكان و السرفيه ما نبهناك عليه من ان الدليل القاطع الدال على دخول قوله فى المشهور انما هو باعتبار يقين المستوضح للحجة لا باعتبار نفس الامر و السر فى هذا السر

ان التكاليف فى الغالب جارية بالاقتضاءات فقد يقتضى وصف المكلفين فى مكان دون آخر او فى زمان دون آخر حكما غير ما يقتضيه الوصف فى ذلك الزمان وذلك المكان .

و اما حكم الله الواحد الذى لا يختلف ابدا فانه قد يطابقه حكم الله المتعدد المتكثر وقد يخالفه و الامام عليه السلام عنده الحكمان :

الاول الواقعى الذى لا يختلف فانه عليه السلام فى نفسه لا يلزمه العمل به فى كل حال ما دامت دولة الضلال الا اذا اتفقت الامة على خلاف الحكم الذى لا يختلف فانه عليه السلام يتعين عليه حينئذ العمل به ان لم تقتض الحكمة عمله بخلافه و الا عمل بالحكم المختلف اذا اقتضى الوقت ذلك بشرط ان يكون عامل بالواقعى من الفرقة المحقة لثلاير تفق الحق عن اهله لان تكليفه مشارك لنا فى اكثر الاحوال و ذلك يجرى منه على حسب ما يصلح للرعية كما قال الصادق عليه السلام والله انا لاندخلكم الا فيما يصلحكم .

و اما الثانى المتكثر^١ فالعلماء الذين هم ابواب الحجة و وسائط بينه و بين غنمه الذين امر غنمه و رعيته بالاخذ عنهم و الاقتداء بهم كما اشار اليه سبحانه بقوله تعالى و جعلنا بينهم و بين القرى التى باركنا فيها قرى

^١ بسم الله - اعلم ان لله تعالى فى كل شىء حكيم حكما اوليا و هو حكم ما جعل الله له من الاقتضاء من دون ضم غيره اليه و حكما ثانويا و هو عند ضم غيره اليه و ذلك ان للشىء مقامين مقام ذات و مقاما عرضيا و وجود المقام الذاتى هو المقدم على الوجود العرضى و الذاتى منه هو مقتضى مشية الله الاولية المتعلقة بالاشياء الحتمية و اما الوجود العرضى لها هو مقتضى مشية الله الوصفية و الاصل و بالذات فى الاشياء ذلك الوجود الاولى و اما الثانى فبحسب الاسباب العرضية ليست من مقتضى مشيته الجارية على حسب مقتضى الحكمة الكونية فتلك الحال الذاتية ليست تغلب عن العرضية بحيث تضمحل و تعدم و تقضى ولا يكون لها اثر فى الدنيا فيكون خلقها لغوا و يكون المقصود بالذات معدوما و المقصود بالعرض موجودا فذلك لا يكون فلا بد و ان يكون حكم ذات الشىء فى الدنيا ابدا ظاهرا فى مكان من الامكنة و لا يخلو من ظهوره فى زمان مثلا ان الله سبحانه خلق الماء بمقتضى حكمته الكونية حلوا رقيقا باردا سيالا و هى صفته الذاتية و المرارة و الغلظة و الحرارة و الجمود تعرضه بحسب الاعراض و لا بد و ان يكون فى الدنيا فى موضع ما على سبيل البدلية ابدا ماء حلو رقيق بارد سيال اذ هذا الماء هو محط نظر العالى فى الدنيا الذى يتعلق به العناية و القلب فى المياه المنحرفة المعوجة فلو لم يظهر ذلك الماء لفنى مياه العالم لانها لاتصلح لان تتعلق بها عناية المشية المتعلقة بالماء فينقطع مددها و لا بد و ان يفنى فوجود المياه المنحرفة دليل وجود الماء المعتدل فاذا ظهر فى موضع ما يلزمه حكمه و لا بد من عامل بحكمه البتة لئلا يتعطل احكام الله و لا يكون الحكم لغوا و الحكم الاصلى قطب الاحكام الثانوية و العمل بالحكم الاصلى قطب العمل بالحكم الثانوى فلا بد فى كل عصر من عامل بالحكم الاولى فى الرعية ومن عمل الامام فى الباطن به و ان لم يعمل به فى الظاهر اما الامام فانه القطب للعالم و لديه يجتمع الذوات و اما من الرعية فانه لا بد و ان يقوموا فى حدهم كما وجب فى صدر كل واحد قلب مع وجود الامام وجب عمل واحد بالحق مع عمل الامام و هذا اسرار قوله اعلى الله مقامه ، ١٢ .

ظاهرة فالقرى التى بارك الله فيها آل محمد (ع) و القرى الظاهرة هم العلماء المشار اليهم و قدرنا فيها السير بأن يأخذ مقلدوهم الذين هم غنم الامام عليه السلام عنهم ما يحتاجون اليه من الاحكام و ان اختلفوا لان الاختلاف اوقعه الامام عليه السلام بينهم ابقاء لهم فهم مكلفون (المكلفون خ) به و هو كما قلنا قد يطابق الاول و قد يخالفه (يخالف خ) فان لم يحصل مانع من العمل بالحكم الاول الواقعى الذى لا يختلف فى وقت او مكان و جب عليه عليه السلام العمل به و جب عليه هداية الوسائط اليه بوقوع (لوقوع خ) الاتفاق او الاجماع و ذلك بحسب الامكان و يجب فى الحكمة اصابة بعض العلماء من ابواب الامام (ع) و وسائطه له و لو من عالم يعتبر بعلمه لثلايخرج الحق عن الفرقة المحقة الذين لايزالون على الحق حتى تقوم الساعة و ان حصل مانع من العمل بذلك الحكم الواقعى بحيث يلزم منه استيصال الفرقة المحقة كان تكليفهم فيما فيه النجاة و كان على الامام عليه السلام ان يجرى فى ذلك فى الظاهر ان كان ظاهرا مع شيعة بأن يكون فى جملة القائلين بذلك الحكم و يلزمه العمل بذلك الحكم الواقعى لنفسه باطنا و كذا اذا كان مستترا حفظا لوجود النوع المتوقف على وقوع الحق فيه فى الجملة و لا بد فى شيعة من موافق له فى ذلك الحكم الواقعى و يكون بذلك مستترا كاماه او متروك القول بالنسبة الى المشهور لوجوب اتصاف التابع بشىء مما اتصف به المتبوع و لو من واحد من ذلك النوع لتحقيق المتبوعية و يكون بظاهر عمله (علمه خ) الذى لا يمنع من ظهوره مانع مع المشهور من شيعة و عليه نصب الامارات و الاشارات الى ذلك المشهور بحيث يحصل لاهل الاستنباط تحقق دخول قوله الظاهرى فى جملة اقوال المشهور بحيث يتجه دعوى الاجماع من المشهور لكشفه عن دخول قوله اذ ليس جايزا ان يخلو قول المشهور من قوله و الا لنصب له الصارف عنه و لكن عليه فى سلوكه على الحكم الظاهرى ما دام المانع العمل باقرب المجازات الى الحقيقة اى باقرب الاحكام الى الحكم الواقعى الاولى فيكون ما دام المانع ظاهر القول مع اهل القول الظاهر مستتر العمل بالحكم الواقعى الذى لا يختلف مع بعض من شيعة مستتر او متروك

القول وربما زال المانع او حصل مانع اخر مغاير لذلك المانع فى وقت اخر فيتغير الوضع و الى هذا المعنى اشرنا سابقا بقولنا فى المشهورين اللذين يمكن فى كل منهما دعوى الاجماع انهما لا يكونان فى وقت واحد فى مكان واحد او مكانين يمكن اتصالهما فانا قلنا قد يتعاقب ويتعكس مع اختلاف الزمان والمكان ولا يرد علينا منع التعاكس المذكور فى الاجماع المركب لما بيناه وعلى الامام عليه السلام ارشاد العلماء من فرقته وشيعته على الحالتين على المصلحة التى يعلمها الى سلوك طريقته واصابة بعض منهم ولو واحدا لقوله على الفرضين بنصب دليل يدل على مراده منهم فى الاختلاف والاصابة كما قال (قاله خ) جعفر بن محمد عليهما السلام لعبيد بن زرارى على ما رواه الكشى قال عليه السلام والذى خالف بينكم هو راعيكم الذى استرعاه الله امر غنمه فان شاء فرق بينها لتسلم او يجمع بينها لتسلم وفى الكافى عنه عليه السلام قال ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا (شيئا خ) اتمه لهم هـ.

فاستمع لما اتحفناك به و كن به ضنينا فانه من اسرار الحق والكبريت الاحمر و ادلة ما ذكرناه يطول فيها الكلام الا انها مذكورة فلتطلب من مظانها، فاذا عرفت ما اشرنا اليه ظهر لك انه قد يتحقق الاجماع المشهورى فى المتقدمين و ينعكس فى المتأخرين بل فى مكانين لا يتصلان فاذا رأيت ذلك فى كتب العلماء فلا تسارع الى تغليط احدهم ولا تنسبه الى الغفلة والسهو وعدم الضبط او الى المجازفة و كأنى بناظر فى كلامى هذا يهزء به و يضحك منه و انا اقول له كما قال الشاعر:

على نحت المعانى من مواضعها

وما على اذالم يفهم البقر

والومه فى ذلك واقول له كما قال الشاعر:

فهب انى اقول الصبح ليل

أيعمى الناظرون عن الضياء

هذا اذا كان فى قولين مشهور و نادر و ان لم يكن كذلك بل كان بين قولين مشهورين و ان لم يتساويا و حصل للمستوضح الدليل القاطع على دخول قول المعصوم عليه السلام فى احدهما صح له ان يدعى الاجماع لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام و هذا هو الاجماع المحصل كما يأتى و هو حجة للمستوضح قاطعة بتعين (بتعيين خ) العمل عليه الا انه لا يكون حجة على من لا يعثر على ذلك الدليل و هذا الاجماع كثير بين الاصحاب حتى ان منهم من يدعى الاجماع فى كتاب و يدعى الاجماع على العكس فى كتاب اخر فيطعن عليه من لا يعلم ذلك منه جهلا منه بالامر و استعجالا و قولاً بما لا يعلم و تكذيباً بما لم يحط بعلمه و لماياته تأويله و قد يكون اجماعا العالم المختلفان ليسا محصلين بل قد يكون احدهما محصلا و الاخر منقولا او مشهوريا بناء على ما حققناه و يأتى ايضا تحقيق ذلك و تمحل بعض الفضلاء لتسديد الاجماعات المختلفة بأن قال ما معناه يحتمل انهم (ره) انما نقلوا الاجماعات المختلفة عن قبلهم فيما اذا كان الحكم مستنده خبران تساوت (تساوى خ) فيهما جميع التراجيح بحيث كان الحكم عندهم الاخذ بايهما شئت من باب التسليم فاذا اخذ قوم بخبر من باب التسليم كان حكمه لازما لهم ما دام التساوى من جميع الوجوه موجودا و هم حاكمون بصحة الاخر مجمعون على صحة كل منهما و كذلك القوم الاخرون الاخذون بالخبر الاخير مجمعون على صحة ما اخذ به الاولون فاذا نقل المتأخر عنهما قول احدهما و ادعى الاجماع على ذلك فهو حق و اذا ادعى الاجماع على القول الاخر كان حقا لان كل قول مجمع على صحته و لا يخفى ما فيه لان الخبرين المشار اليهما المتساويين من جميع الوجوه فى جميع التراجيح لا يكاد يوجدان فضلا عن ان يبلغا فى الكثرة الى هذا الحد بحيث يكثّر نقل العلماء الاجماع عن اقوال الاخذين بهما من باب التسليم و اعتذر لهم الشهيد فى الذكرى باحتمال (باعتبار خ) تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع و ان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم فى كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام و ادّثال ذلك و هو

اعتذار واه يعين الخصوم على معارضة الاجماع وابطاله كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فانهم كثيرا ما يتمسكون بمثل هذه العبارات فان الاصحاب اذا احتمل انهم يسمون الشهرة اجماعا كان اعتمادهم في اجماعهم على مجرد الشهرة لا غير مع ان المعروف من مذهبهم انهم يطعنون على اهل الخلاف حيث لم يشترطوا دخول المعصوم في الاجماع و انما يقولون انه يتحقق باتفاق المجتهدين فهم على هذا احسن طريقة من الفرقة المحقة لانهم انما يدعون الاجماع مع دعوى الاتفاق لا مع الشهرة واصحابنا انما يريدون بالاجماع ما يتحقق باتفاق جماعة يعلم دخول قول المعصوم (ع) في قولهم قطعاً ويكون غير معلوم بعينه ونسبه ولا بد عندهم ان يكون في جملة المتفقين مجهول النسب يجوز ان يكون هو الامام عليه السلام فلا تكون الشهرة عندهم اجماعاً الا على النحو الذي بيناه هنا .

و اما قوله او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف الخ ، فيأتى فى خلال كلامنا جوابه و بيانه من انه قد يكون ذلك كاشفا لدخول قول الحجة عليه السلام فى بعض الاحوال فيتحقق الاجماع حينئذ فقول ذلك المتمحل و ان امكن فى بعض الافراد (الاقوال خ) النادرة لكنه لا يحمل عليه ما هو كثير الوقوع بل الاولى كما مر و يأتى ان يحمل ذلك على كون احد الاجماعين محصلاً مثلاً و الاخر منقولاً و لم يثبت عند غير المحصل بكسر الصاد المحصل بفتح الصاد و لعل المنقول ايضاً محصل فى نفسه كما يأتى او لم يثبت المنقول عند غير المحتج به فلا عيب على مدعى الاجماع بعد تحقق الاحتجاج به مع وجود المخالف و مع قيام الاحتمال المنافى عند غيره بل قد يدعيه على خلاف المشهور فى الموارد كما وقع من ائمة الهدى و اعلام التقى صلوات الله عليهم اجمعين كما هو معروف من كثير من اثارهم من دعوى الاجماع و الاحتجاج به مع وجود الخلاف اذا قام الدليل القاطع على المدعى و ان كان من احد الادلة الثلاثة المشار اليها سابقاً و من ذلك ما اشار اليه الهادى عليه السلام فى رسالته الى الاهواز و احتجاجه بالاجماع كما يظهر لمن تتبع كلامه هنالك .

فان قيل انما كان ذلك هنالك لانه قصد به بيان الرد على العامة الذين

يعتمدون (على خ) الاجماع من حيث هو فلا يكون الاحتجاج به دليلا على حجته . قلنا انما اراد تأسيس اصل وقاعدة لشيئته الذين طلبوا منه الدليل فين لهم ولذا تراه يستدل فيما لا تعلق له مع العامة بوجه كما في رواية الاحتجاج الاتية فتأملها وذكره لاجماع الامة لا ينافي ما قلنا لان المراد منه حجية الاجماع غاية ما في الباب انهم يعتمدون اجماع الامة ونحن نعتمد الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام ولهذا لو حصل اتفاق كثيرين معلومين ليس فيهم مجهول يجوز ان يكون الامام لا يكون ذلك حجة عندنا فقرر الاستدلال بالاجماع المعتبر وهو دليل على حجية الاجماع المعتبر وبطلان ما خالفه (يخالفه خ) ومن تدبر كلامه عرف ما قلنا وكذلك كلام الحجة عليه السلام لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميري على ما رواه ابوطالب الطبرسي في احتجاجه حين كتب اليه يسئله عن دعاء التوجه الى ان قال عليه السلام والسنة المؤكدة التي هي كالاجماع الذي لا خلاف فيه وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الخ ، وفيها وهدى امير المؤمنين عليه السلام وفي اخرها وانا من المسلمين اللهم اجعلني من المسلمين ولم يوجد في غير هذه الرواية هذه الالفاظ بل ما رواه اصحابنا انما هو و منهاج على بن ابي طالب ورواوا انا من المسلمين وليس بعدها كما ذكر هنا مع انه عليه السلام قال التي هي كالاجماع الذي لا خلاف فيه فجعل الاجماع حجة يستدل به كما ترى وشبه ما لم يكن معروفا بالاجماع لظهور قوله بعينه ونحن نشترط عدم معلومية قوله بعينه لما ذكرنا سابقا فلما كان الشرط الذي اشرنا اليه سابقا حاصلا بالمفهوم والاشارة واللازم شبه ذلك بالاجماع لانا قلنا ان ظهور كلامه مظنة للتقية واحتمال احد السبعين الوجه كما ذكرنا فاذا كان قوله في جملة القائلين لم يزد المراد منه على مرادهم من كلامهم فلاحظ فالمشهورى حجة على ما قررناه واجماع حقيقة على ما اصلناه وبيننا من ان الاجماع انما نعتد به اذا كشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام والافليس من مذهبنا وقول كثير من علمائنا ان المشهورى ليس اجماعا حقيقة بل مجازا كما قال الشهيد في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان ارادوا في الاجماع فممنوع وان ارادوا في الحجة ف قريب واحتج على الحجة

بقوة الظن في جانب الشهرة رواية و فتوى و غيره من اصحابنا مبنى على ملاحظة التسمية و مماشاة مع المخالفين في تلك الدعوى و الا فانا لا نتعاطاه و لا نطلقه حقيقة الا على قول من كان المعصوم في جملتهم بلا فرق بين حصول ذلك في جميع المسلمين و في خمسة رجال لانا لا نعتد الا على قوله (ع) الداخلة في الجملة الغير المتشخص كما ذكرناه مكررا مرددا ليتذكر من تذكر فهو اجماع و حجة كما جعله عليه السلام كذلك فلاحظ ما تقدم و ما يأتى من الاخبار من اطلاق الاجماع عليه و الاصل في الاستعمال الحقيقة الا ان يكون المراد من الاجماع ما ذهب اليه المخالفون و لا دلالة في الوضع اللغوى على ارادة من لم تعتبر ارادته و الا لما تحقق في اتفاق اهل الحل و العقد لقلتهم في سائر الخلق .

و اما قول الشهيد (ره) في احتجاجه على الحجية بقوة الظن في جانب الشهرة فغير متجه لانه ان اراد بحجية الشهرة بدون اعتبار قول المعصوم عليه السلام فيهم ففي حيز المنع اذ رب مشهور لا اصل له على ان ظاهر كلامه ان الظن الحاصل من الادلة اذا وافق الشهرة قوى و هذا ليس من الحجية في شىء بل ليس كلما وافق الدليل الشهرة قوى و ان حصلت القوة لم تستقل في تقوية الضعيف و لا ترجيح احد المتساويين دائما و لا عبرة بالاتفاق في بعض الاحوال مما يراد منه كونه اصلا و ان اراد بالحجية مع اعتبار قول المعصوم عليه السلام فلا يفيد الظن شيئا بل لا بد من القطع على نحو ما مر مكررا و ما يعتبر من الظن في الاجماع المنقول فانما هو في ثبوته في نفسه لا في حجيته و يأتى بيان هذا ان شاء الله تعالى و لا ينافى كلامنا هنا (هذا) قولنا سابقا من ان الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل لان قولنا هناك ليس المراد به الاحتجاج على حجية الاكثر كما هنا، فاذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه قد بقى شىء ينبغى التنبيه عليه و هو انه قد اختلف العلماء في المراد من قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك هل المراد به ما اشتهر في الفتوى و العمل او في الرواية او فيهما فمن نظر الى ما ظهر من الروايات و قطع النظر عن المراد منها قال بانه ما اشتهر في الرواية و عليه اجتمع رأى الاخباريين و من قصر النظر الى ان المراد منها العمل قال كما قاله شارح

مختصر الاصول وغيره من ان المراد به المشهور فتوى قطعاً او احتمالاً قال وهو حجة من ذهب من الاصوليين و الفقهاء الى ان الشهرة مرجحة عند تعارض الدليلين واستدل به بعض العلماء على حجية الاجماع ثم تنظر فيه وذكر ما حصله ان الخبر يدل على ان الاجماع مرجح لاحد الخبرين على الآخر لانه حجة برأسه انتهى ، والذى اعطاني النظر بعد ان اعطيته حقه قطعاً للالتفات الى القولين هو ارادة المعنيين .

اما ان المراد به ما اشتهر في الرواية فظواهر الاخبار شاهدة به والمراد به ان شهرة الخبر بين الاصحاب وتكرره في الاصول من المرجحات التي يتعين المصير اليها اذا لم يعارضه مرجح اقوى منه ولم يحصل التعيين الا على النحو الذي ذكرناه سابقاً ، واما ان المراد به ما اشتهر في الفتوى فلانه لا يخلو ذلك المشتهر من ان يكون فتوى او رواية فان كان فتوى وكان غير المشتهر لم يحصل له في مستنده ما يقابل ذلك المشهور من صحة الاعتبار مع عدم مقابلة اجماع مشهور او محصل ولو محتمل (و لم يحتمل خ) احتمالاً مساوياً بعد تمام التفتيش فان ذلك المشهور من الفتوى حجة اذا لم تكن من معلومي النسب وليس ذلك لحجية (بحجية خ) مجرد الشهرة كما ذكره بعضهم فان مجرد الشهرة ليس بحجة بل اذا كانت الامارات و القرائن حاكمة بعدم خروج مذهب الحجة عليه السلام عنها بحكم قطعي محصل من قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك فان ذلك صادق عليه انه اشتهر بين الاصحاب و من اهمال الامام (ع) الدليل الصارف عنه عند الحاجة الى العمل الذي امر عليه السلام به مع امره بالاخذ بذلك المشهور و لولا علمه و الحال هذه بدخول قوله في جملة ذلك المشهور لوضع الدليل الصارف و لما امر به و الا لكان مغرياً بالباطل و ان كان ذلك المشتهر رواية^١ فلا يخلو اما ان يكون قد اشتهر العمل

^١ اقول الظاهر من الاخبار ان الخبرين اذا تعارضا و امكن الترجيح ينبغي الترجيح على سبيل الوجوب كما ذهب اليه بعض او على سبيل الاستحباب كما ذهب اليه آخرون و الاخبار في الترجيح متخالفة جداً و الذي اراه في الاخبار بلاغبار ان الحكم النفس الامرى لا يجب تعينه و وحدته لكل مكلف بل ربما يكون تكليفه التخيير او الوقوف و امثال ذلك فالحكم بوجوب الاخذ بالشهرة و ان انحصر الترجيح بها مشكل مع ورود الرخصة في التخيير بين الخبرين المختلفين و على اي حال ظاهر الاخبار الشهرة في الرواية كما صرح به اعلى الله مقامه و المراد اذا كان خبران احدهما متكررة في الاصول قد اقر بصحة صدورهما كل الاصحاب و الآخر مروي^٢

بها او بخلافها او لم يعلم العمل بمقتضاها و مدلولها و لا تركه و انما اشتهارها تكررهما في الاصول فان كان الاول فقد اتحدت الشهرة و اتحد الدليل و قد مروا و ان خالفها العمل بأن عمل الرواة بخلافها فلا ريب في ردها لان عمل الراوى بخلاف روايته اماره دالة على عدم صحتها او عدم صحة العمل بها عنده و المفروض انه لا دليل مرجح الا ذلك الاشتهار فلا يعتمد على اشتهارها عندهم اذا تركوا العمل بها و لا يلتفت الى قول من قال من اهل الاخبار من ان تركهم العمل بما رووه مشتهدا ان علم سبب الترك و كان منصوبا قبل ذلك منهم و ان لم يعلم او علم و لم يكن منصوبا فلا يلتفت الى عملهم بل يترك عملهم و تؤخذ روايتهم لانهم (لانه خ) ان لم يثبت عندهم ما ينافى العمل بها و تركوا العمل بها كانوا فاسقا يجب التثبت عند خبرهم فترك روايتهم و لا يرد علينا ما رواه جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان لنا اوعية نملؤها علما او حكما و ليست لها باهل و مانملاها الا لتنتقل الى شيعتنا فانظروا الى ما في الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تاخذونها بيضاء نقية صافية و اياكم و الاوعية فانها وعاء سوء فتتكبوها هـ، لان اولئك اكثرهم ثقات و ان كان (كانوا خ) فاسدى المذهب و دلت القرائن على صحة روايتهم و ان كان (كانت خ) على بعض الوجوه من امثال التخصيص و التقييد و غيرهما بخلاف هؤلاء و لاسيما مع عدم الامارات و القرائن (على صحة روايتهم خ) كما هو المفروض و ان ثبت عندهم المانع من العمل ثبت ما قلنا على انه لا يلزم من عدم اطلاعنا على المانع عدم وجوده و لا يحتاج الى استبانة ذلك بعد قيام الدليل على المقبول من ذلك و المردود و ان لم يعلم عملهم بها و لا عدمه لمحضت ارادة الاشتهار في الرواية و حينئذ فان خالفها عمل غيرهم من اهل عصرهم تركت و رجح العمل بنحو ما مر في مخالفتها لعمل روايتها و كذا من غير

١. عن بعضهم و لا بد و ان راوى النادر راوى المشهور ايضا فالشهرة هكذا مرجح للروايتين و اما الشهرة في العمل فهو من باب الاخذ بعموم اللفظ دون خصوص المحل و الاستدلال عليه بان المشهور ان لم يعمل به الاصحاب فقد شهدوا بعدم صحة العمل به و ان كان صحيح العمل و لم يعملوا به فهم فاسق لا عبرة بشهرة الخبر بينهم فوجب ان يكون الخبر معمولا به عندهم فالعبرة بعملهم لا بمحض روايتهم ، ١٢٠ .

اهل عصرهم لان شهرتها مع مخالفتهم لها تدل على عدم صحتها بما ذكرنا لان المفروض انهم من اهل الاستيضاح و اهل الاستيضاح لا يخفى عليهم الدليل و لا يضيق عليهم المنهج لما سنيته ان شاء الله تعالى و ان وافقها عمل بعض و خالفها عمل بعض فسييلها كغيرها فى رجوع حكمها الى التراجع و ان كان مقتضاها حكما مسكوتا عنه نظر فان لم يعارضها ما هو اقوى منها من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقل (عقلى خ) على نحو ما قرره العلماء شكر الله سعيهم و جب العمل بمقتضاها و الا فالاقوى منها اولى و اقوى و جميع ما فصلنا (فصلناه خ) دخل فى مجمل قولنا قبل ذلك ان المشهور مطلقا اذا عدت التراجع و جب الاخذ به لانه امر بالاخذ به و لا يأمر به على سبيل التعيين الا لدخول قوله فى ذلك لانه يعلم قوله و ان لم يدخل نصب (لنصب خ) له صار فافلا حظ ما مر .

و بقى شىء اخر هو انه قد يقال كيف يكون المشهور حجة و اجماعا و لا يكون ذلك الا مع تيقن دخول قول المعصوم و قلتم ان ذلك انما يحصل اذا لم يكن مرجح فى الظاهر الا الشهرة و قلتم ان مجرد الشهرة لا يكون دليلا و لا حجة و اجماعا حتى ينص الامام على الاخذ بها و لا ينص على الاخذ بكل شهرة لان ذلك معلوم البطلان بل على شهرة معينة و لانعرفها الا بأن لا ينصب على ضدها دليلا صارفا عنها فاذا وجد المقتضى و هو امره و عدم المانع و هو الصارف عنها و جب الاخذ بها و كانت اجماعا لكشفها عن دخول قوله فكيف تتحقق هذا و نحن نجد فى كثير من احوال الشهرة المقتضى و المانع اما المقتضى فلعموم قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك و هو صادق على افرادها كلها و من افرادها ما يوجد فيه المانع و هو انه قد تكون الشهرة التى يتناولها الامر بالاخذ بها لم يجد زيد فى ضدها المانع عنها و يجده عمرو فان قلتم هذا متحقق فى حق زيد قلنا يكون هذا من افراد الاجماع المحصل لا المشهورى و الا لم يتحقق (الاجماع المشهورى خ) و الجواب انا (انا انما خ) نقول بالمشهورى اذا لم يمكننا العثور على المانع و ليس فى وسعنا تحصيله لانا لا نكلف ما لا نقدر عليه و ليس علينا التوقف اذا لم نثر مع استفراغ وسعنا على المانع لانا مأمورون بالاخذ بالمشهور فانه مجمع عليه لا ريب

فيه واما اذا وصل الينا المانع الا انا لم نتحقق كونه مانعا فان ذلك الاجماع الذى ندعيه بالشرط المذكور حينئذ محصل لا مشهورى وقد مر بيانه مكررا فلاحظ و يأتى فارتقب .

الفصل الرابع من اقسام الاجماع الاجماع المركب و هو ان يستقر مذهب اهل العصر على قولين بأن كان موضوع المسألة كلياً فالحكم فيه بالايجاب الكلى او السلب الكلى او فى بعض افراد الموضوع بالايجاب و البعض الآخر بالسلب فحكم بعض اهل العصر مثلاً بالايجاب الكلى و بعضهم اما بالسلب الكلى او بالسلب فى بعض و الايجاب فى البعض الآخر فاذا استقر المذهب على احتمالين من الثلاثة المذكورة لم يجز القول بالاحتمال الثالث لانا نجزم حينئذ ان المعصوم عليه السلام فى احد القولين الاولين فيكون الثانى باطلا قطعاً فبطلان القول بالثالث ثابت بالطريق الاولى و هذا عندنا متفق عليه الا انه بعد العلم بانحصار مذهب اهل العصر من الفرقة المحقة فى قولين و بيان طريق العلم بذلك يأتى فى بيان امكان وقوعه فترقب ان شاء الله تعالى .

ثم ان كان اهل احد القولين معلومى النسب و لم يكن المعصوم (ع) احدهم وجب المصير الى اهل القول الآخر و يكون حينئذ اتفاق هؤلاء و هم من فيهم مجهول النسب الذى يجوز ان يكون هو المعصوم عليه السلام اجماعاً واحداً بسيطاً لا مركباً و ان لم يكن كل احد من الطائفتين معلوم النسب بل (كان خ) فى كل منهما مجهول النسب يجوز ان يكون هو الامام (ع) فان كان مع احدهما دلالة على قوله (ع) تفيد القطع واليقين وجب المصير اليه و يكون كالاول ان لم يكن تحصل تلك الدلالة للآخرين فان حصلت كان كل قول منهما اجماعاً محصلاً بالنسبة اليه و لكن حجية كل منهما لا تكون عامة الا فى عصرين على جهة التعاقب كما اشرنا اليه سابقاً فلاحظ و اما فى عصر واحد فتكون حجية خاصة بالمحصل بكسر الصاد اللهم الا ان يكونا فى مكانين متباعدين يعسر اطلاع كل منهما على قول الآخر فان كلا منهما تكون حجيته عامة فى الجملة لمحصل الدلالة القطعية و فاقدتها بل يكون كل منهما اجماعاً بسيطاً بالنسبة الى مكانه و ان لم يكن مع احدهما دليل

قاطع يوجب العلم كان فرض المستدل طلب الدليل فان حصل دليل (له دليل قاطع خ) يرجح احد القولين تعين عليه العمل بظنه غير مدع للاجماع.

وما حكى عن الشيخ (ره) عن التخيير بالعمل بايهما شاء اعمالا لاخبار التخيير في الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح مطلقا هنا لاتحاد الحكم ليس بجيد على اطلاقه بل انما يكون ذلك على اصله اذا دل الدليل على انحصار الحق فيهما وتعذر الترجيح من جميع الوجوه واضطر الى العمل لتعين تكليفه باحدهما حاضرا (ظاهرا خ) وهذا عند من لم يقل بالتوقف مطلقا او مع عدم الحاجة والضرورة الى العمل او في العبادات على انا لانسلم وقوع تعذر الترجيح مطلقا اذ لو لم يجعل الله لنا سبيلا الى الترجيح في حال لوضع عنا التكليف حينئذ والتخيير هنا يستلزم كون نسبتى شيئين الى شىء واحد نسبة واحدة جهة ومسافة ووقتا ورتبة وقد برهن على امتناعه لاستلزامه الترجيح من غير مرجح وما ثبت فيه التخيير من الاحكام فقد ثبت فيه الترجيح والتخيير توسعة وتخفيفا (تخفيف خ) وليس هذا منه لعدم الترجيح والامتنع التخيير وياتى ان شاء الله تعالى تمام البيان فلا خيرة في التخيير واما قول بعض الاصحاب باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما فالظاهر ان المراد منه التماس دليل اخر يرجح احد القولين لانه اذا اقتصر على دليل احدهما اداه ذلك الى القول به وهو قد فرض تعادلها والا لكان احدهما ارجح دليلا وان لم يكن قطعيا تعين العمل بالراجح فعلى هذا يكون تضعيف الشيخ لقول هذا القائل بانه يلزم منه اطراح قول الامام (ع) ضعيفا.

واما اعتراض المحقق على الشيخ بما اعترض به على ذلك القائل فليس بمتجه لان قوله وبمثل هذا يبطل ما ذكره يعنى الشيخ لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لابحنا ما حظره المعصوم غير تام اذ لايلزم من التخيير ذلك لعدم تعين قول المعصوم عليه السلام فتخير احدهما تخير لقول المعصوم عليه السلام لا تركه كما قيل في استحباب التياسر لاهل الشرق في القبلة على ان الشيخ له دليل فى بادی الرأي على ما يدعيه كما مر ولا دليل للمحقق وقول صاحب المعالم (ره) بأن

كلام المحقق جيد ليس بجيد و ان كنا نمنع قول الشيخ لوجوب حصول الترجيح في كل حال و الا لاتجه قوله مع التعادل من جميع الوجوه و الضرورة الى الحكم و العمل و ذلك كله اذا تعين اتباع احدهما بأن دل الدليل القطعي على انحصار الحق في احدهما فلو لم يكن مع احدهما دليل قاطع لم يتعين على مستوضح الحجة اتباع احدهما بل لو اداه الدليل الى قول ثالث تعين العمل عليه بظنه حينئذ لانه لم يكن حينئذ اجماع مركب و الا يحصل القطع باحد القولين او في القولين و لا يبعد حمل قول القائلين باطراح القولين و التماس دليل من غيرهما على ذلك اذ (ان خ) يبعد ممن له ادنى مسكة من العلم ان يتحقق له دليل قاطع على دخول قول المعصوم (ع) في الفريقين يعنى في احدهما لا على التعيين لعدم الدليل القطعي المعين ثم يأمر باطراحهما و التماس دليل من غيرهما الا على نحو ما ذكرنا سابقا او على نحو ما ذكرنا لاحقا من عدم تحقق انحصار الحق فيهما فتدبر و من الادلة على جواز القول بغير القولين اذا لم يقم الدليل القاطع على احدهما او فيهما احتمال كثير من الاصحاب في هذا المقام في كثير من الاحكام لغير القولين فانك ترى احدهما يقول و لو قيل بكذا (هكذا خ) لكان حسنا و امثال هذه العبارة التي تدل بصريحها على عدم سبق قائل به ثم يقطع به و يكون قولاه بل و لغيره كما نقله ابن ادريس في السرائر عن السيد المرتضى في قوله بالفرق بين ورود الماء على النجاسة فلا ينفعل و ورود النجاسة على الماء فينفع قال السيد في المسائل الناصريات قال لا عرف نصا لاصحابنا و لا قولاً صريحا و الشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة و ورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء و لا يعتبر في ورود الماء على النجاسة و خالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة و يقوى في نفسى عاجلا الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي و الوجه فيه اننا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه و ذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا تعتبر فيه القلة و الكثرة كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه انتهى، ثم حكم به و كان قولاه مع انه اقر بانه لم يعرف لاصحابنا في ذلك نصا و لا قولاً صريحا

بل هو مذهب الشافعي لما اداه الدليل اليه و امثال ذلك هذا مع ان المعروف ان مذهب الفرقة (المحقة خ) اشتراط الكرية عند الملاقة من غير استفعال و عدم الاشتراط فى الازالة كذلك و قد قال شيخنا الشهيد الثانى (ره) فى شرح الشرايع فى كتاب الوصايا عند قول المحقق قدس سره و لو اوصى له بانه فقبل الوصية انعتق عليه اجماعا ما معناه الاجماع انما يكون حجة مع تحقق دخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوال المجمعين و دخول قوله عليه السلام فى جملة اقوالهم فى هذه المسألة و نحوها من المسائل النظرية غير معلوم ثم نقل قول المحقق (ره) فى اول المعبر مستشهدا به و مستحسنا له ثم قال و بهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين فى المسائل التى ادعوا عليها الاجماع اذا قام له الدليل على خلافهم و قد اتفق ذلك لهم كثيرا الا ان زلة المتقدم مسامحة بين الناس انتهى كلامه ، و امثال ذلك كثير فى كلامه و كلام غيره و ان كان اكثر اقوالهم مضطربة حيث لم يعثروا على العلة التى لاجلها جازت المخالفة او امتنعت و انما يقول المستدل المستوضح بخلاف قول غيره اذا فقد الدليل القاطع على تعين الرجوع الى احد القولين و قام له الدليل على ما استحسنة و لهذا قد تكون من بعضهم غفلة عن هذا المأخذ فيتسرع (فيسرع خ) الى الرد على ذلك القائل بأن ما ذهب اليه لا قائل به (بل خ) يريد بذلك ان هذا القائل قد تفرد بالقول و خالف ما عليه الفرقة المحقة و ليس كذلك الا اذا انفرد (تفرد خ) بعد ظهور الدليل القطعى على ان الحق فى احد القولين و انه غير خارج عنهما اما اذا لم يحصل ذلك بل حصل له دليل على خلافهما فانه اذا عمل بالدليل لم يكن متفردا بالقول حينئذ بل انما قال بمقتضى ما يقولون و لكن اكثر الناس لا يعلمون .

فان قلت كلام الشهيد (ره) صريح فى جواز مخالفة الاصحاب مطلقا لمن قام الدليل عليها (عليه خ) لقوله و بهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين فى المسائل التى ادعوا عليها الاجماع الخ و هذا يلزم منه مخالفة الاجماع المركب و البسيط .

قلنا انما قال ذلك فى المواضع التى يدل الدليل فيها على عدم تحقق الاجماع

المدعى ويدل على خلاف حكمه واما اذا دل الدليل على خلاف حكمه ولم يدل على عدم تحققه فانه لا يقول به ولا احد من الاصحاب ولهذا قال فى المسالك فى شرح قول المحقق (ره) ما معناه ان المرأة المطلقة اذا تزوجها الاجنبى ثم طلقها و تزوجها الاول ان ذلك يهدم الطلاق السابق قال بعد تقرير دليل عدم الهدم وتقويته و لا يخفى عليك قوة دليل هذا الجانب لضعف مقابله الا ان عمل الاصحاب عليه فلا سبيل الى الخروج عنه انتهى ، فمنع من مخالفة الاصحاب حيث لم يقم دليل صارف عنه و مانع منه كما قررناه و ان وجد دليل على خلاف حكمهم لانه حينئذ ناقص لا ينهض به حجة الامع صارف فتدبر ثم انى اقول وليس ذلك فى كل واحد من الاصحاب فى جميع ما اختلفوا فيه فان الجواد قد يكبو و الصارم قد ينبو و لكن هذه طريقتهم لا يخطئ المقتصد منهم المستيقظ سمتها و على الله قصد السبيل و منها جائز ثم اذا استقر القولان و تحقق الاجماع المركب فهل يجوز اتفاقهما على احد القولين بعد اختلافهما الحق انه يجوز ذلك لان المصيب احدهما و الاخر مخطئ فى نفس الامر فاذا اتفقا ظهر خطأ القول المتروك قطعاً و لا يجوز اتفاقهم على الخطاء و منع الشيخ على قوله بالتخير ممنوع :

اما اولاً فلان قوله بالتخير انما هو على تقدير عدم الترجيح و الا لما جاز التخير بين الراجح و المرجوح قولاً واحداً و اتفاقهم على قول انما هو لمرجح و الا لما جاز لاحدى الفريقين ترك قولهم و القول بقول الفرقة الثانية من غير مرجح فلا يلزم من القول بالتخير عدم جواز الاتفاق لاختلافهما فلم يتفقا فى مادة .

و اما ثانياً فلان التخير انما هو بين قولين احدهما فى نفس الامر خطأ و انما قيل بالتخير لعدم تعين القول الصواب بعينه لكن لما لم يحصل الدليل المعين لما فيه الحق و تعذر الترجيح قيل بالتخير و الاتفاق معين للقول الحق و لبطان القول المعدول عنه و ان كان الاتفاق انما يكون بعد حصول الموجب فيجوز الاتفاق على القول بالتخير لان التخير مشروط بعدم حصول الاتفاق و قول المحقق هنا فى الجواب عن قول الشيخ على ما ذكره الشيخ حسن فى المعالم ان قلنا بالتخير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل و قد قلنا انهم

مخيرون بقوله و لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد ليس بشيء لما قلنا اولاً من ان التخيير انما هو بين قولين احدهما فى نفس الامر خطأ و انما جاز التخيير حيث لم يحصل المرجح و ليس من شروط جوازه اصابة الصواب فقول المحقق بكونه مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد يلزم منه ان شرط التخيير اصابة الحق لان قوله فيما بعد يدل على ان التخيير فى وقت شرطه ان لا يقع الاتفاق فى وقت اخر بعد ذلك الوقت لانهم اذا اتفقوا كان القول المعدول عنه باطلا فقد يكون هو المختار سابقا فيكون من التخيير اصابة الباطل فاذن شرط التخيير ان لا يكون الاتفاق بعده و لا يخفى ما فى كلامه اعلى الله مقامه اذ شرط التخيير عدم حصول الاتفاق حين التخيير لا بعده و لا شرط له غير ذلك الا عدم الترجيح و ذلك بعد وجود الدليل القاطع المعين للحق فى احدهما لا على التعيين و قول صاحب المعالم ان كلام المحقق هذا كالسابق فى غاية الحسن و الوضوح متهافت كما ترى و من الاجماع المركب ما اذا لم تفصل الامة بين مسألتين سواء نصت على المنع ام لا اذا كان بين المسألتين علاقة توجب التساوى و الاتحاد بل و لو لم توجد العلاقة اذا استقر العمل بالمسألتين عندنا لان الامام فى احدى الطائفتين و التفصيل حينئذ خرق للاجماع المركب و هو باطل نعم لو لم تنص و لم توجد تلك العلاقة و لم يستقر العمل بأن لم يمض وقت و ان قل على العمل بهما من دون التفصيل امكن التفصيل اذا قام عليه الدليل و لم يقم على تعيين احدى المسألتين او على حصر الحق فيهما كما مر فراجع ما مضى هنا .

الفصل الخامس من اقسام الاجماع ، الاجماع المنقول و هو اقسام فالمنقول بالتواتر لا ريب فى ثبوته و كذا المنقول بالخبر المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم و اختلفوا فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد على القول بحجية خبر الواحد فنفاه قوم محتجين بأن الاجماع اصل بنفسه و الاصل اذا لم يكن يقينيا لم يجز بناء الاحكام عليه و ان كانت ظنية لان الاصل اذا لم يتعين الرجوع اليه لكونه يقينيا لم تبين الاحكام عليه و لم يصادم خبر الواحد اذا عارضه و الاجماع اذا ثبت صادم خبر الواحد اذا (وخ) عارضه و خبر الواحد لا يفيد اليقين ليكون ما ثبت به يقينيا و انما

اجزنا العمل بخبر الواحد فى فروع المسائل مع انه لايفيد اليقين لانه فرد من مجموع يتعين الرجوع اليه و هو السنة فلو فرض ان السنة لايتعين الرجوع اليها بقول مطلق لماجاز العمل بخبر لايجب اليقين فصحة العمل به بناء على تعين الرجوع الى اصله و اثبته اخرون و هو (على خ) الحق و الجواب عما اورده (اورد خ) النافون انا نقول انما تثبت حجية خبر الواحد به من جميع الشرائط المذكورة فى كتب الدراية و اصول الفقه بحجته من صحة النقل و عدالة الناقل و عدم معارض اقوى (منه خ) او مساو و غير ذلك مما تثبت به حجية خبر الواحد يثبت به الاجماع المنقول و ليس الثابت بخبر الواحد حجية الاجماع التى هى ثمرة القطع بدخول قول المعصوم عليه السلام ليرد ان الاصل لا بد (و خ) ان يكون يقينيا يتعين الرجوع اليه و خبر الواحد لايفيد القطع بل الثابت نفس الاجماع فى خصوص تلك المسألة الفرعية المدعى ثبوته فيها بالنقل و هو جزئى من كلى و الاصل هو كونه حجة يتعين الرجوع اليه حيث يتحقق وجوده فى شىء و ذلك لا يثبت بخبر الواحد كما ان السنة لم يثبت كونها حجة بخبر الواحد قطعا بل بما يفيد العلم و القطع الذى يتعين به الرد اليها كذلك ثبوت حجية الاجماع و كما ان السنة تثبت فى خصوص مسألة فرعية بخبر الواحد كذلك الاجماع فلا يضر ظنية طريق ثبوته مع قطعية حجته (حجية خ) على ان مثل هذا الظن المعتبر هنا يؤول الى العلم لتعين العمل به و لان الحجة تثبت بالظن المعتبر كما تثبت (ثبت خ) بالعلم كما تثبت السنة بالظن قيل هنا المعروف ان وجه الشبه فى المشبه به يجب ان يكون اقوى (من المشبه خ) و هذا ليس كذلك لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جدا نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوع شىء اخر غير نادر الوقوع من اخبار الاحاد اقوى من الظن الحاصل بوقوع شىء نادر الوقوع و هو حصول الاجماع فالمساواة ممنوعة فضلا عن ان يكون الاجماع اولى و جوابه ان ندور وقوعه ليس للتعذر او العسر لذاته ليتم هذا التقريب و انما ذلك لقلة المسائل التى ينقل فيها الاجماع بالنسبة الى المسائل الخلافية التى لم ينقل فيها فندور الوقوع راجع الى متعلقه لا الى نفسه بل ربما يقال ان ثبوت الاجماع بخبر الواحد اولى من ثبوت السنة به و ذلك باعتبار صراحة

دلالاته على المدلول بحيث لا تتحمل دلالاته غالبا غير ما يفهم منها بخلاف السنة و صراحة الدلالة علامة قوة التحقق الذى تلزم منه الحجة (يلزم منه الحجة خ) فتبتنى عليه الاحكام و يصادم خبر الواحد و ان كان منقولاً بخبر الواحد و ان تساوى الخبران فى المرجحات لصراحة دلالاته و احتمال دلالة خبر الواحد غالبا على ان الاجماع عندنا انما كان حجة لكشفه عن تحقق السنة الواقعية و خبر الواحد انما يفيد ظن التحقق (التحقيق خ) اذا لم يحتتمل غير ما يفهم منه .

فان قلت انه انما يكون مقبولا اذا توفرت شروطه و خبر الواحد اذا توفرت شروط قبوله لا يجوز العدول عنه فهو يفيد القطع .

قلت انه مع شروط قبوله انما يفيد القطع بتعين العمل لانه اذ ذاك يكون راجحا و لا يجوز ترك الراجح و المصير الى مقابله المرجوح بخلاف ما لو كان مثبتا للاجماع فانه حينئذ و ان كان الظنى الدلالة الا انه بالقطع بتعين العمل بمقتضاه لرجحانه كما قلنا يلزم حجة الاجماع فى تلك المسألة المنقول عليها اذ ذلك المقتضى هو ثبوت الاجماع المستلزم للدليل الجازم فخبر الواحد يفيد الظن بنفسه و اذا تعين العمل به اثمر العلم للتعين لا لذاته و اذا كان ناقلا للاجماع افاد الظن بثبوت الاجماع بنفسه ثم اذا تعين العمل به اثمر تعين العمل بالاجماع و العمل بالاجماع نص بات لا مرد له .

فان قلت خبر الواحد ناقل لاصل قد ثبت (للاصل قد يثبت خ) بالدليل القاطع الرد اليه و هو السنة و اذا كان ناقلا للاجماع كان ناقلا لاصل يجب الرد اليه فما الفرق بينهما على ان الاجماع انما وجب الرد اليه لانه مثبت للسنة فالذى ينبغى ان يقال ان الحاكي للسنة اولى من الحاكي للحاكي للسنة .

قلت ان خبر الواحد الحاكي للسنة ليس نصا فى ثبوت اصلها الواقعى الذى لا يحتتمل النقيض كما مر مكررا بخلاف الحاكي للاجماع الحاكي للسنة لانه يحكى ثبوت الاجماع المثبت لاصلها الواقعى الذى لا يحتتمل النقيض فهذا هو الفرق فيكون العمل به اولى مع التعارض .

بقى هنا شىء و هو ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يحتتمل ان يكون هو

الاجماع المشهورى او المركب و قد مر حكمهما و انهما حجة على ما سمعت و
يحتمل ان يكون الاجماع المحصل و يحتمل على بعد ان يكون الاجماع السكوتى
و الاجماع المحصل كما مر و يأتى قد يكون حجة خاصة لمن حصله لا لمن نقله او
نقل اليه لحصول الدليل القاطع للمحصل على دخول قول الامام عليه السلام فى
جملة قول قائلين و لا يحصل ذلك الدليل للناقل و الا لكان محصلا لا ناقلا فلا يكون
حينئذ حجة لغير من حصله و ان كان مقويا فلو عارض قول ذلك الغير عن دليل
عنده صالح للاستيضاح و الاستنباط لم يكن ذلك الاجماع المنقول حجة على
ابطال دليله ما لم يحصل له ما حصل لمن حصله بل ربما لو اطلع على مأخذ ذلك
المحصل لم يستفد منه ذلك اليقين كما استفاد ذلك منه و لهذا ترى كثيرا منهم
يحكم بحكم فى مقابلة الاجماع المنقول مع عدالة الناقل و اعتماده على خبره لما
ذكرنا لانه ليس من نوع الخبر ليكتفى فيه بالنقل و انما هو من نوع المسائل
الاجتهادية و لهذا اشترطنا فى ثبوته شرائط حجية الخبر لا شرائط نقله فلا يكون
حجة لناقله بمجرد النقل لا يقال انما حكم بهذا فى مقابلة الاجماع المنقول لعدم
ثبوته عنده لانا نقول انما لم يقل بثبوته لما قلنا لا لظعن فى النقل من حيث الناقل او
غير ذلك و انما هو لعدم الاطلاع على الاصل و لقيام الاحتمال عنده لعدم توفر
شروط الصحة فى الاصل .

و اما الاجماع السكوتى اذا تحقق بعد التفيتش كان اجماعا لاشتماله فى
الحقيقة على تقرير المعصوم عليه السلام و كان حجة ايضا لذلك و تأتى تنمة
الدليل ان شاء الله تعالى فلو علم ان الاجماع المنقول كان سكوتيا الا انه وقع من
كمال ما يمكن من التفيتش كان حجة لكنه فيه احتمال عدم الاستقصاء كما وجدنا
فى كلام كثير دعوى الاتفاق مع وجود المخالف و دعواه الاتفاق كما يحتمل عدم
اعتداده بقول المخالف يحتمل عدم اطلاعه على المخالف بل هذا هو الظاهر و
هذا يكون ممن يقتصر على قول من سبق بالاتفاق فنقل الاتفاق من كتابه و لعل
السابق لم يعتد بقول المخالف لمعلوماته عنده و ضعف دليله بخلاف هذا اللاحق
فربما اراد بنقله عدم وجود مخالف لا عدم اعتداده به كما اراد السابق فلو فتش لم

يقل بالاتفاق كذلك دعوى عدم الخلاف فانها مع احتمال المخالف لا تتم الا ان يكون ذلك بعد كمال التفتيش بحيث ينتفى احتمال المخالف او يكون احتمالا لا يعتد به على انا نقول ان عدم الاعتداد بقول المخالف لمعلوماته لا يضر في الاجماع الصريح واما في الاجماع السكوتي فانه مانع منه وان كان معلوم النسب لما سيأتى ان شاء الله تعالى فلا بد في السكوتي من كمال التفتيش ولا يرد علينا هنا ما اورده الاخباريون من استحالة الاطلاع على جميع من يعتبر قوله من الشيعة لتفرقهم في اقطار الارض لما سيأتى ان شاء الله تعالى محققا في امكان ثبوت الاجماع من امكان ما تقوم به الحجة من ذلك عند استفراغ الوسع و بذل الجهد و الا لزم التكليف بالمحال او سقوط التكليف اذا استحال اذ مرادنا بكمال التفتيش عدم الاقتصار على بعض الممكن لمنافاته لاستفراغ الوسع و بذل الجهد بل مثل هذا الاحتمال القايم في الاجماع المحصل و الاجماع السكوتي يقوم في الاجماع المشهورى المراد من كلام كثير من الاصحاب الذين يقنعون فيه بالظن و بمجرد الشهرة كما قاله (قال خ) شيخنا الشهيد (ره) في الذكرى قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان ارادوا في الاجماع فممنوع و ان ارادوا في الحجة فقريب انتهى ، و اكثر الاصحاب انما يطلقون الاجماع على الشهرة على سبيل المجاز و انما يحتجون بها تقوية للاحتجاج و اما ظاهر البعض فكون الشهرة اجماعا اخذا من ظواهر الاخبار لا على النحو الذى قررنا كما مر محتجين بقوة الظن في جانب الشهرة فيكون ذلك اشارة على دخول (قول خ) المعصوم عليه السلام في المشهور سواء كان ذلك في الرواية بكثرة تدوينها (تدونها خ) في الكتب او في الفتوى و الحق انه ليس باجماع و لا حجة :

اما الاول فلان الاجماع عندنا انما هو الكاشف عن قول المعصوم (ع) و مجرد الشهرة لا دلالة فيها على ذلك بوجه من الوجوه بل ربما انعكست القضية و الا لزم ان كلما وجدت الشهرة تحقق الاجماع و هو باطل اتفاقا لان مراد ذلك البعض ان مجرد الشهرة يقوى الظن في جانبها .

و اما الثانى فلانه متفرع على الاول و لان الظن لا يغنى من الحق شيئا و انما

يكتفى بالظن المستند الى النقل وهنا ليس كذلك بل فى النقل رب مشهور لا اصل له .

فان قلت قولكم بثبوت الاجماع بخبر الواحد من هذا القبيل .

قلت انما قلنا ان الاجماع يثبت بخبر الواحد المشتمل على شرائط قبوله التى يلزم منها تعيين العمل بخبر الاحاد (الواحد خ) وان لم يصل بها الى حد العلم فاذا عين قبوله تعيين العمل بمقتضاه و هو اثبات الاجماع فهذا ظن (الظن خ) مقبول لادائه الى القطع لعدم جواز العمل بالمرجوح بل لايزالون يطلقون على هذا الظن العلم الذى لا يحتمل النقيض لذلك و الظن الذى منشأ مجرد الشهرة لا غير غير مقبول لانه ظن لا مستند له لان مجرد الشهرة كما مر مكررا ليست حجة بخلاف ظنية طريق ثبوت الاجماع فانها مقبولة لتعينها و لقطعية حجيتها و لما قلنا سابقا من ان الاجماع حجة فيثبت بالظن كما يثبت بالعلم كالسنة فانها كما تثبت بالمتواتر (بالمتواترات خ) تثبت بخبر الواحد فاذا تقرر ذلك الاحتمال فى المشهورى كان الاجماع المنقول المحتمل لاحد هذه الثلاثة المحتملة لا يخلو من وهن اذ لا حجة فى هذه الاجماعات المحتملة مع عدم الاحتمال او مرجوحيته على نحو ما قررنا فى المشهورى و يأتى فى السكوتى و المحصل اذ حجية مثل هذه الاجماعات لم تثبت و لا تثبت بخبر الواحد لانه انما يثبت به نفس الاجماع لا حجيته و تسمية مثل ذلك اجماعا فى الاصطلاح دائرة مدار ثبوت الحجية فاذا لم تثبت الحجية لم تثبت التسمية فى الحقيقة نعم يمكن ان يقال فى ذلك ان الاصل عدم ذلك الاحتمال اذ من المعروف عند اهل الفن (الظن خ) انهم لا يطلقون الاجماع الا على ثابت الحجة (الحجية خ) لكشفه عن قول الحجة عليه السلام و لا يكاد يخفى عليهم ما يقدر فى الحجية مع شدة اجتهادهم و استفراغ وسعهم فى ذلك و لهذا كان مذهب الاكثر عدم تسمية السكوتى اجماعا على الحقيقة لكن هذا على رأى من يشترط العلم بدخول قول المعصوم فى جملة اقوال المجمعين اما على رأى من يطلق الاجماع على مجرد الشهرة فالاعتراض عليه غير مردود .

الفصل السادس فى القسم السادس منه و هو الاجماع المحصل و هو ما

يحصل بالاطلاع على كثير من اقوال الفرقة المحقة و اعمالهم و رواياتهم بلطيف (بلطف خ) المعاينة و حسن التسامع شيئا فشيئا حتى يحصل للمطلع المتبع القطع بأن هذه الطريقة التي توافقوا عليها قولاً و عملاً مع فحصهم عن طريقة امامهم (ع) و لزوم الرد اليه طريقة امامهم و قدوتهم و ان قوله داخل في جملة اقوالهم و عمله مع عملهم بحيث اذا ورد عن امامهم (ع) خبر يخالف ذلك اتجه لذلك المطلع له محمل صريح عنده يصرفه اليه حيث هجم به حسه على اليقين الذي لا يقدح فيه عروض مخالف له لتراكم القرائن و تطابقها و اتحاد اقوالهم و اعمالهم و توافقها و هذا ادل دليل على ان مذهب المتبوع داخل في مذهب التابعين له في ذلك المذهب لشدة فحصهم و تفتيشهم عن مذهبه ليأخذوا به كما يحصل لنا العلم القطعي بأن مذهب الشافعية مذهب محمد بن ادريس الشافعي و ان قوله داخل في قولهم و كما نعلم ان اقوال الائمة الاربعة داخله في اقوال متابعيهم و يعلم الجمهور ان اقوال (قول خ) ائمتنا داخله في اقوال شيعتهم و لا يرد هذا الا مكابر لعقله منكر لبديئته .

فان قلت هذا حاصل لنا اذا لم يكن مخالف و حصل الاتفاق باخبار كل قائل عن اختياره و علم صدقه في اخباره بأن لا يخالف ظاهره باطنه و يكون ذلك في آن واحد و هذا متعذر في الاتفاق و الاخبار و مواطاة الظاهر للباطن في وقت واحد، قلت هذان حاصلان و ذلك ايضا حاصل و ان وجد المخالف (فيه خ) كما قررنا سابقا و انت تجد بعض الاحكام يحصل لك القطع بانها هي مذهب الامام و ان وجد مخالف فيه اذا كثرت على ثبوته (تكثر على ثبوت خ) القرائن كقوة الادلة و مقبوليته و كثرة القائلين به و استغراب خلافه و غير ذلك فراجع نفسك تجد ذلك .

و قول فخرالدين الرازي الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرههم على التفصيل جهل بمعرفة موقع الانصاف من النفس بل الانصاف لو كان يسمع او يعقل ان ما يجزم به في احكام مذهبه انها من احكام متبوعه بحيث لا يشك فيها انما

هو للاجماع مع انه يجد من نفسه انه لم يحط بجميع من يعتبر قوله من اهل مذهبه مع تفرقهم وانتشارهم في اقطار البلدان على انهم من اهل رأى و القياس و الاستحسان و من كانت هذه طريقته يكثر فيهم الاختلاف و تعدد الاقوال و هو لم يدرك الصحابة و لا التابعين و لا تابع التابعين و انما هو من المتأخرين توفي سنة ست و ستمائة من الهجرة فكيف حصل له اليقين ببعض المسائل الذى هو اثر الاجماع لان ادلتها كلها او جلها ظنية و انما حصل له اليقين للاجماع الذى ثبت عنده بكثرة القرائن و تطابق الامارات و ان لم يحس به هو لجموده على عدم حصوله فيما تأخر عن زمان الصحابة الا من جهة النقل و لهذا اعترضه العلامة رفع الله اعلامه و قرب عنده مقامه و قال باننا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و نعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و تظافر الاخبار و اعترضه عليه فى غاية المتانة رفع الله قدره و مكانه و انا اقول كما قال الشاعر:

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

و رد اعتراض العلامة (ره) من لا يعرف كلامه و لا يروم مرامه كما ذكره صاحب المعالم بقوله و انت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع و العلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا و كلام العلامة (ره) انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع و تظافر الاخبار انتهى ، و يريد بما قرره قوله الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع فى زماننا هذا و ما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام عليه السلام كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم و يكون قوله مستورا بين اقوالهم و هذا مما يقطع بانتفائه و كل اجماع يدعى فى كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا و ليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد (ره) من الشهرة و اما الزمن السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر

ظهور الائمة عليهم السلام و امكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التتبع هـ .

اقول ولا يخفى بطلان هذا الرد من وجوه :

منها ان ما قرره من قوله الحق امتناع الاطلاع عادة الخ (عادة انه خ) مصادرة (على المطلوب خ) فان هذا الدليل هو الدعوى مع انه يلزم منه ان الاجماع ليس المراد به ما تعنى الخاصة بل المراد به ما تعنى (تريد خ) العامة من الاحاطة باقوال الكل و نحن نريد به ما يكشف عن قول الحجة عليه السلام فى جملة اقوال جماعة لا كل ذى قول و لا يمتنع الاطلاع على دخول قول الحجة الا مع الاطلاع على الكل لحصول اليقين لنا ببعض المسائل مع وجود الخلاف فى مقابلها مع انا فى الحقيقة لم نحط بجميع المخالفين لانا لم نطلع على جميع اقوال كل من يعتبر قوله لكثرة تشعبهم و انتشارهم فى البلدان كما هو معلوم هذا و لا ينكر عاقل منصف من اهل العلم حصول العلم و اليقين له (به خ) ببعض المسائل فى مثل هذه الحال بحيث يجزم ان هذا مذهب الامام عليه السلام و ليس ذلك الا لحصول الاجماع و لا يضره وجود المخالف و ان كان مجهول النسب لان ذلك انما يضر بما يتوقف حصول اليقين منه على انتفاء مجهول النسب لعدم تحققه الا (لا خ) بالانتفاء و ليس ذلك دائماً و نحن نحيل (نحيلك خ) فى هذا على الوجدان فمن لم يجد ذلك فى بعض المسائل فليستل الله ان يصلح وجدانه اذ لا ينفك احد ممن يعتبر عن ذلك و انا اقول لك ايها المنكر كما قال المتنبى :

فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء

و منها ان قوله كل اجماع يدعى فى كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الخ ، ليس بشيء اذ الظاهر انها كلها محصلة او منقولة عن محصلة و ليست منقولة عن الاجماع الذى هو عبارة عنده على ما تدل عليه عبارته عن اتفاق اهل الحل و العقد ظاهراً و باطناً فى آن واحد ليحصل العلم بدخول قول الامام عليه السلام فى جملة اقوالهم و ان لم يحصل الاتفاق لم يحصل العلم بل مردها او جلها

الى الاجماعات المحصلة كان يدعى شخص الاجماع على جواز مسألة و يدعى
الآخر الاجماع على تحريمها مثلاً او ينقل ذلك مع انهما فى عصر واحد فلو كان
ذلك المدعى طريقه الاتفاق لوجب كذب احدهما و افترأه اذ لا يخفى على اهل
كل عصر الاجماع منهم الذى طريقه الاتفاق بل و لا على من بعدهم حتى يدعى
مدع الاتفاق على خلاف مقتضى ما اتفقوا عليه فكما لا يصح دعوى اجماعين
كذلك مختلفين فى الدلالة كذلك لا يصح نقلهما كذلك بالنقل المعبر و العلماء
رضوان الله عليهم اجل شانا و معرفة و دينا من ان تقع منهم مثل هذين و ما اكثر من
مشى على ظاهر العبارة فاختأ (فى خ) الصواب و حكم بأن ذلك مراد الاصحاب
هيئات ليس لمحال المسألة جواب و لا يجب ان يراد بذلك الشهرة مع عدم النقل
المذكور لان الشهرة انما تجوزوا فى تسميتها اجماعا المتأخرون و اما المتقدمون
فلا يطلقون الاجماع على غير الاجماع و انما خرج ذلك بعض المتأخرين لما رأى
الاجماعات المختلفة و كان لا يعرف من الاجماع الا ما طريق معرفته الاتفاق كما
اشرنا اليه فلم يجد بدا من ان يقول انما ارادوا بها الشهرة حيث اعجزه الاستخراج
اذ لا فرق فى تحصيله بين ما هو فى عصر الشيخ و ما بعده و بين ما قبله اذ ليس
المراد منه الا ما يتعين فيه دخول قول الامام عليه السلام حيث ما وجد وجد و حيث
ما فقد فقد لا خصوص الاتفاق و ان كان يلزم منه ذلك اذ لا ينحصر فيه بل لو لم
يعتبر ذلك فى الاتفاق لم يعتبر الاتفاق .

و منها ان قوله فى معنى كلام العلامة (ره) انما يدل على حصول العلم به من
طريق النقل كما يصرح به قوله اخيراً علماً وجدانياً حصل بالتسامع و تظافر الاخبار
الخ ، خلاف مراد العلامة لانه لا يريد صحة حصوله من طريق النقل (النص خ) اذ
ليس فى ذلك اشكال على فخرالدين الرازى ليعترض (ليتعرض خ) عليه العلامة
باثبات ذلك او ان العلامة (ره) مع ما هو عليه من الذكاء و جودة المعرفة باساليب
الكلام و اصطلاحات اهل العلم يعترض على الرازى حين ينكر حصول الاجماع
من غير جهة طريق النقل بحصوله من طريق النقل بل مراد العلامة (اع) ما ذكرنا
سابقاً من بيان احد طرق تحصيل الاجماع يعنى به انا لا يزال كون حكم المسألة

الفلانية الوجوب يطرق (بطريق خ) اسماعنا و ينقل ذلك لنا كذلك من العالم و المتعلم و السامع و العامل و الصغير و الكبير حتى يكون ذلك شعارا يعرفنا به اهل الخلاف و نعرف به من لم نكن نعرف دينه قبل ذلك بحيث يحصل العلم الجازم بأن ذلك مذهب الامام لكثرة تراكم القرائن و تطابقها فبمثل هذه الطريقة يحصل الاجماع و اياها اراد (ره) لا النقل كما يزعمه الزاعم و قد يحصل الاجماع فى هذا الزمان بالمعنى الذى يريدونه الاصحاب ايضا لمن نظر فى الاخبار و عرف ما لحنوا عليهم السلام له فى اخبارهم فعرف (فيعرف خ) احكامهم فنطقت له (به خ) عباراتها و اشاراتها بحكم المسألة و نظر الى الاخبار المخالفة ظاهرا لتلك التى هى مستند حكمه فعرف المراد منها فحملها على ما اريد به و وضع الكلام مواضعه بدلالة ما لحنوا عليهم السلام له حتى وصل بذلك الى حد اليقين بأن قول الامام عليه السلام الذى هو دينه كذا و كذا و ان قوله الاخر انما اراد به مطابقة (مطابق خ) التدوين للتكوين و للخلاف و الاختلاف و استنتاق صامت الانكار لينجو به من نجى و هلك (به خ) من هلك الا ترى ان الاختلاف الواقع فى اخبارنا اكثر من المذهب الحق و من جميع مذاهب اصحاب الباطل فلا تجد حقا و لا باطلا الا و اليه اشارة و تجد (نجد خ) بعد ذلك اخبارا لاتصلح دليلا لمذهب من المذاهب المعلومة و انما تصلح لما يتجدد على ممر (مر خ) الدهور اما لان تكون دليلا لواقعة لم تكن بعد او لتقية تتجدد و الحق واحد لا تعدد فيه ثم اذا عرفت المقصود و تحققت ما ذكرناه عرفت صحة حصول الاجماع فى كل زمان و الحوالة فى الاستشهاد على الضرورة و الوجدان لمن عرف طريق التحصيل .

و بقى شىء و هو انه قد يقال ان الاجماع بجميع انواعه فى الحقيقة كله محصل فما الفرق بينها و ما الفائدة فى التقسيم و الجواب اما الفرق بين الانواع فباعبار كيفية الاثبات حصل الفرق لا الثبوت فان الضرورى من المسلمين و الضرورى من الفرقة المحقة الذى لا يختلف فى مقتضاه اثنان فى المعانى بحكم وجود الاعيان الذى لا يحتاج ثبوته الى اثبات فى الازهان و العيان اذ لا خلاف فى مقتضاه ليجب اثباته لنفى مقتضى الخلاف الا ان هذا الحكم مستمر على الاطلاق

فى الاول واما الثانى فكذلك عند الفرقة المحقة واما عند من سواهم فيحتاج الى الاثبات فى الاحتجاج على غيرهم بما لا يمكنهم رده مما يلزمهم ولا ينكرونه كما ترى الاصحاب (رض) يستدلون على غيرهم فى مثل هذا المقام بهذا الاجماع الذى هو عبارة عن اجماع اهل البيت عليهم السلام الذين اجماعهم حجة وقولهم حق لاية التطهير وحديث الكساء المتواتر معنى النافى للاحتمال و لعموم حديث اصحابى كالنجوم وغير ذلك على ان ذلك كله انما هو لاثبات الحجية لا لاثبات نفس الاجماع لانه لا يمكن تجاهله فلا يحتاج الى الاثبات فى نفسه كالاول.

واما الاقسام الخمسة الاخيرة فالفارق بينها هو طرق اثباتها والا فالمفاد بعد التحقق (التحقيق خ) واحد.

واما الفائدة فى التقسيم فهى معرفة ما لا يحتاج بعد تحققه فى الاحتجاج به الى الترجيح والتصحيح من المحتمل والصريح وما يحتاج فى بعض الاحوال الى ذلك لقيام الاحتمال كما مر سابقا وياتى ما يدل على ذلك كما اذا وصل الينا الاجماع المنقول بخبر الاحاد فانا نعلم ان هذا الاجماع المنقول لم يكن ضروريا فيما سبق بل ادعى مع وجود المخالف والا لنقل لنا (اليخ) بطريق التواتر لان الضرورى لا يكون مجهولا ولا يجوز تبذله ولا مخالفته لان مقتضاه باق ببقاء التكليف وكذلك المركب المتحقق ظهوره لانه لا يزال كذلك ما دام التركيب فان انقرضت احدى الطائفتين كان كالاول فى كل احواله فبعد ان يكونا معلومين لا يكونان مجهولين لا يعلمان الا بطريق نقل الاحاد فالمنقول بطريق الاحاد لا يكون فى الحقيقة الا الاجماع المحصل وفيه ما تقدم من الاحتمال نعم لو كان مقتضى الاجماع مسألة ليست مما تعم بها البلوى بحيث تناط بافعال المكلفين و انما الحاجة لها من بعض الناس نادرة الوقوع فالمنقول حيثنذ كما يحتمل (يحتمله خ) المحصل يحتمل الضرورى وانما لم ينقل بالتواتر لعدم عموم البلوى بها فلم يعتنوا بها وانما تكون حاجة لبعض الاشخاص فى بعض الاحوال كلاجماع

المنقول^١ بنقل محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي صاحب كتاب الرجال فى الرجال الثمانية عشر المعلومين ان العصاة اجمعت على تصحيح ما يصح عنهم و اقروا لهم بالتفقه فان مثل هذا يحتمل الاجماعين و ليس احتمال و هن حجته ناشأ من ان مقتضاه ليس نصا صريح الدلالة فى الحجية لانه يحتمل ان مقتضى هذا الاجماع احد الوجوه المذكورة من صحة الارسال او صحة العمل بالرواية او صحة ورودها عن المعصوم عليه السلام او صحة الوساطة بينهم و بين الامام (ع) او صحتهم فى انفسهم او رجحان روايتهم على غيرهم مع تساوى المرجحات بل هو ناش عن احتمال عدم التحقق اما فى نفسه او فى عموم له جواز كونه محصلا خاصا بالمحصل كما مر فلاحظ و لهذا كثيرا ما يطرح الشيخ قدس سره فى كتابى (كتابه خ) الاخبار العمل بمقتضاه مع قرب زمانه و جودة اطلاعه و لقائه لمن قارب زمان الدعوى و تبعه كثير ممن تأخر عنه فبمثل هذا و نحوه يظهر فائدة التقسيم و لهذا ترى كثيرا منهم يقول الاجماع المنقول بخبر الواحد (الاحاد خ) بحكم خبر الواحد فى المفاد حتى ان الاجماعين اذا تعارضا و جب الترجيح بينهما كالخبرين و لا يخفى عليك ان هذا الكلام حسن فى الجملة لا فى التحقيق لان دلالة الاجماع كما مر اقوى من دلالة الخبر و اشد تعيينا .

و اما الترجيح بين الاجماعين فهو اصعب من الترجيح بين الخبرين لا يقال لا فرق بينهما و بين الخبرين اذا تعارضا فى ذلك لانا نقول انه لا يجوز الاقتصار فى الترجيح بينهما على اصحية النقل و اصرحية الدلالة كالخبرين بل لا بد من اعتبار ما قدمنا سابقا لان الاجماع المنقول يحتمل الاحتمالات المتقدمة فيحتاج الى مرجحات من الاخبار و الاعتبار و من عمل العلماء الاخبار مثل مسألة الصلوة فى فرو السنجاب فقد اختلف فيه الاصحاب فذهب الشيخ فى المبسوط و اكثر المتأخرين الى الجواز (جوازه خ) حتى انه قال فى المبسوط فاما السنجاب و الحواصل فلا خلاف فى انه تجوز الصلوة فيهما و ظاهره دعوى الاجماع و انما

^١ الاجماع المنقول و الاجماع الضرورى من الفرقة المحقة الخاص بهؤلاء (خاص لهؤلاء خ) الاشخاص فلا يكون فيما تعم به البلوى . منه (اعلى الله مقامه) .

قلت ظاهره لان هذه العبارة حيث تطلق انما يراد بها ذلك من دعوى الاتفاق الذى هو عبارة عن الاجماع و لو اراد به عدم اطلاعه على المخالف لقال فلا عرف فيه خلافا كما هو المعروف لديهم الا ان فى ذلك احتمال ان مدلول ذلك الحكم بالنفى فكما ان استعمالها مشهور فى الاتفاق كذلك لفظها موضوع لدلالة ما هو من دعوى النفى والعلامة نسب الجواز الى الاكثر والشيخ فى الخلاف وفى المطاعم من النهاية ذهب الى المنع وهو اختيار ابن البراج وابن ادريس وهو ظاهر ابن الجنيّد والمرضى وكذلك ابو الصلاح والظاهر من ابن زهرة فى الغنية نقل الاجماع عليه ونسبه الشهيد الثانى (ره) الى الاكثر وذهب ابن حمزة الى الكراهة والصدوق قال (ذكر خ) فى الفقيه وقد روى فيه رخص بعد نقله عن رسالة ابيه الجواز وقال المجلسى (ره) فى بحار الانوار والاخبار فيه مختلفة والجمع بينها (بينهما خ) اما بحمل اخبار المنع على الكراهة او بحمل اخبار الجواز على التقية ولعل الاول ارجح اذ مذهب العامة جواز الصلوة فى جلود ما لا يؤكل لحمه مطلقا و اخبار الجواز مشتملة على المنع من غيره وان كان الاحتياط فى الاجتناب عنهم ، و على ظاهر الحال تصادم الاجماع من الشيخ على جواز الصلوة فيه والاجماع من ابن زهرة على المنع فنقول اولاً لا يجوز ان يراد بهما (بها خ) هنا مع الاتفاق لان الناقلين (القائلين خ) فى عصر واحد كلاهما قراء على الشيخ المفيد وكيف يخفى على واحد منهما اتفاق اهل زمانه حتى يدعى الاتفاق على خلافه مع عدالتهما واجتهادهما وشدة احتراسهما عما ينافى قولهما ولا ان يراد بهما معا (مع خ) الشهرة لان عبارة الشيخ تأبى ذلك فى حق دعواه وفى دعوى السيد ابن زهرة لنفيه الخلاف بقول مطلق ولا يتجه ان يراد بنفى الخلاف نفى الخلاف المعتقد به لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة ولقوة الخلاف من الطرفين ولا يمكن ان يحمل الا على المحصل وذلك على نقل ابن زهرة متجه لا على نقل الشيخ لنفيه الخلاف الا ان يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولهذا نسبه العلامة الى الاكثر بل قد خالفه هو فى الخلاف وفى المطاعم من النهاية وهو المعروف من مذهب من ذكرنا سابقا ولهذا نسبه الشهيد الثانى (ره) الى الاكثر كما مر فيتجه احتمال المحصل

على نقل الشيخ ايضا فلم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر لا من جهة الناقلين في الجملة ولا من جهة النقلين لانه كما ان الاجماع هو الظاهر من كلام الشيخ كذلك هو الظاهر من كلام ابن زهرة على ما نقل عن عبارته ولا من جهة العموم لان المحصل حجة خاصة بالمحصل بكسر الصاد ولا من جهة التحقق فلم يبق ترجيح الا من جهة المستند والاخبار اذا تأملتھا وجدت مستند دعوى ابن زهرة عاما مثل رواية ابن بكير قال و سأل زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه من املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسدة فلا تقبل تلك الصلوة حتى تصل في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة والله هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زرارة الحديث ، و رواية ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر و الشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه و نحوهما و كما يحتمل خصوص الاولى في السنجاب لذكره في السؤال فيما سئل عنه يحتمل خصوص الجواب بما سواه لدلالة الاخبار المخرجة له عن المنهى عنه و عليه هذا اظهر و اما مستند دعوى الشيخ فخاص كما في رواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن عليه السلام في الصلوة في السمور و السنجاب و الثعالب فقال لا خير في ذلك كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم و في رواية ابي على بن راشد عن ابي جعفر عليه السلام قال صل في الفنك و السنجاب فاما السمور فلا تصل فيه قلت فالثعالب يصلى فيها قال لا و لكن يلبس بعد الصلوة الخ ، و في رواية بشر بن بشار صل في السنجاب و الحواصل الخوارزمية و لا تصل في الثعالب و لا السمور و مثل رواية على بن ابي حمزة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الفرا و الصلوة فيها فقال لا تصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت أوليس الذكى ما ذكى بالحديد قال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فقلت و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم فقال لا بأس بالسنجاب لانها دابة لا تأكل اللحم و ليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله اذ نهى عن

كل ذى ناب او مخلب وهذه و امثالها كلها خاصة و الخاص يحكم على العام و لاسيما الاخيرة المبينة لكون السنجاب ليس مما نهى عنه و لا يعترض بالارانب لانها لا تأكل اللحم اذ هي مما نهى عنه فيكون قول الشيخ فى المبسوط اظهر و اشهر و لا تحمل هذه على التقية (التقييد خ) لما ذكرناه عن صاحب البحار و لو جمع بينها بالحمل على الكراهة كما اختاره ابن حمزة كان حسنا لا لدلالة النهى عنه اذ فى الحقيقة لا نهى عنه صريح و العموم كما ذكرنا مخصص و احتمال الدخول معارض باحتمال الخروج بل لشبهة الخلاف و مع هذا فلا احتياط لا يخفى هذا حكم المسألة و بيان ما نحن فيه من كيفية ترجيح الاجماعين المتعارضين من انه اذا تعذر الترجيح من الناقل او النقل او التحقق او العموم او غير ذلك رجعنا الى المستند فنرجح به كما رأيت لا يقال ان مذاهب من ذكرت سابقا كابن البراج و ابن ادريس و ابن الجنيد و المرتضى و الشيخ فى الخلاف و النهاية مقوية لما يظهر من نقل ابن زهرة لانا نقول بل الظاهر انها مضعفة له فيتمشى الترجيح الى النقل ايضا لان عبارة الشيخ فى الخلاف ليست بصريحة فى المنع بل ظاهرها على ما فى المختلف الجواز فانه قال فيه كلما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلوة فى جلده و لا وبره و لا شعره ذكى او لم يذك دبغ او لم يدبغ و رويت رخصة فى جواز الصلوة فى الفنك و السمرور و السنجاب و الاحوط ما قلناه انتهى ، و اما كلام ابن الجنيد فهو يصلى فى وبر ما احل الله من الحيوان دون ما لا يؤكل لحمه و لا تصل فى جلده ايضا ذكاه الذبح ام لم يذكه و كلام ابى الصلاح هكذا يجتنب النجس و المغصوب و الميتة و ان دبغت و جلود ما لا يؤكل لحمه و ان كان منه ما يقع عليه الذكاة و قال المرتضى فى الجمل لا تجوز الصلوة فيما لا يؤكل لحمه و اطلق و قال العلامة فى المختلف و كذا قال ابن زهرة يعنى مثل قول المرتضى و هذه و امثالها عبارات المانعين و اغلبها من هذا القبيل مطلقة و المقيد منها ما اذا تأملت مأخذه وجدته مطلقا و هي مستند ابن زهرة و ذلك مما (ما خ) يضعف نقله الاجماع بخلاف عبارات المجوزين فانها مقيدة مخصصة و مستندها كذلك فيكون ذلك مرجحا لحكم المبسوط فالقول بالجواز لمن لم يطلب الاحتياط اقرب و الله سبحانه اعلم

وانما ذكرت هذه المسألة دون غيرها مع ان غيرها اظهر فى تحقق الاجماعين و تصادمهما لفائدتين احديهما الدلالة على استنباط الاجماع و تحصيله و كثرة تعارض الاقوال و الثانية الحاجة الى معرفة حكم المسألة لبعض السائلين حال جمع هذه الكلمات .

الفصل السابع فى القسم السابع منه و هو الاجماع السكوتى و يتحقق فيما اذا قال قائل من اهل الحجة و الاستيضاح بحكم و سكت الباقون ممن علم بحكمه او يتحقق (تحقق خ) ذلك الحكم بأن عمل به هو او مقلده و لم يكن راد لذلك ممن يعتبر قولهم حيث لا يعسر اعتبار الاتفاق بالاتفاق او بمن يحصل بهم الاجماع فيما سوى الضرورى و اختلف العلماء فى هذا فقل هو اجماع و حجة لحصول شرايط ذلك فيه و قيل هو اجماع كما هو الجارى على اللسان و ليس بحجة لجواز ان يكون مذهب الساكت التصويب و انما لم ينكر على ذلك (القائل خ) لانه يرى ان كل مجتهد مصيب و لا يجوز الانكار عليه و ان لم يرتض به او لان اجتهاده اذاه الى التوقف فى المسألة فيكون فرضه الكف و السكوت حتى يرجح احد الطرفين فيوافق او يخالف فينكر او للتمهل لينظر فى فقه المسألة او لخوف الفتنة بالانكار او اعتمادا على ظن ان غيره ينكر عليه و غير ذلك فاذا احتمل امثال ذلك لم يكن حجة و قيل هو حجة لان الاصل و الظاهر خلاف ذلك كله و لان احتمال التصويب و التمهل و التوقف و الاخلال بالحسية و امثال ذلك احتمال مرجوح و الاحتمال اذا لم يكن مساويا لا يضر بالاستدلال اذ الحجة تقوم بالاستدلال بالراجح و الظاهر و ليس باجماع اذ الاجماع هو الاتفاق لا عدم الخلاف الذى هو السكوت و قيل ليس باجماع و لا حجة لما ذكر و قيل هو اجماع و حجة بعد انقراض اهل العصر استظهارا لكون المراد من عدم الخلاف و هو الاتفاق و قيل غير ذلك و الحق الحقيق بالتحقيق هو الاول خلافا للاكثر اما انه اجماع فلان الساكتين لا بد و ان يعتبر فيهم دخول المعصوم عليه السلام كما يعتبر فى كل اجماع عندنا اذ بدونه لا يكون الاجماع عندنا حجة اتفقوا او اختلفوا سكتوا او نطقوا كما هو معلوم و قد مر و علمه و اطلاعه على قول القائل اذ بدون علمه بذلك و اطلاعه عليه لا يكون

ذلك اجماعا لا فرق بين السكوتى وغيره اما ظاهرا فلا اعتبار دخوله فى تحقق
الاجماع وقوله بذلك القول كما سبق لا اعتبار عدم الاطلاع على خلافه واما باطنا
فلما تواتر معنى من الاخبار وثبت فى صحيح الاعتبار الذى ليس عليه غبار انهم
عليهم السلام لا يخفى عليهم شىء من احوالنا و اقوالنا و ان لهم مع كل ولى اذنا
سامعة و عينا ناظرة و روى ان الله سبحانه يعطى و ليه عمودا من نور يرى فيه اعمال
الخلايق كما يرى احدكم الشخص فى المرأة فقال السائل عمودا فقال عليه السلام
انظرن انه عمود من حديد اما هو ملك هـ، و ذلك كله من قوله تعالى قل اعملوا
فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون و هذا مما لا ريب فيه و ما ذكره بعض
الاصحاب من انهم (ع) لا يعلمون الغيب فهو جرى منهم رضوان الله عليهم على
الظاهر المنوط به الاحكام و هذا الذى نحن فيه من الاصول فلا بد من تحقيقه
ظاهرا و باطنا او يخص بالغيب الواجب (سبحانه خ) من ذات الله و صفاته الذاتية
او ان المراد انهم لا يعلمون الغيب الا ما علمهم الله و الا فانهم اذا شاؤا علموا و
عندهم الاسم الاكبر و هو العلى و الاعظم و الكبير و هذه اثلثة الحروف يعلمون
بها ما شاؤا على ان الانبياء السابقة كموسى و عيسى و سليمان و سائر الانبياء
اخبروا بكثير من المغيبات بواسطة الوحي و انما هم و الوحي الذى نزل عليهم
حسنة من حسنات محمد و آل محمد صلوات الله عليه و عليهم اجمعين و قد نزل
القرءان المحكم بذلك فى حقهم قال الله تعالى و ما كان الله ليطلعكم على الغيب
و لكن الله يجتبى من رسله من يشاء و المجتبى من محمد (ص) على و اهل بيته
عليهم السلام و قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من
رسول و المرتضى من محمد (ص) على و اهل بيته الطاهرون و لانقول انهم
يعلمون الغيب من قبل انفسهم و لكن الله يعلمهم ما شاء و هو احوال الخلق لانهم
الشهداء على الخلائق و لا يشهدون الا بما يشاهدون لقوله تعالى و كل شىء
احصيناه فى امام مبين و قال تعالى فى كتابه ما كان حديثا يفترى و لكن تصديق
الذى بين يديه و تفصيل كل شىء و هدى و رحمة لقوم يؤمنون فاذا كان القرءان
فيه تفصيل كل شىء و هم (ع) مخاطبون به و جب ان يعلموه و الا قبح خطاب

الحكيم لمن لا يعرف خطابه ولا يرد ايضا علينا قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله و
الراسخون فى العلم يقولون امنا به فان اكثر القراء والعلماء يقفون على الله و
يتدثون بالراسخون لاجل ذلك ولثلا يعود ضمير يقولون الى الراسخين و الى الله
لان الاشتراك فى العلم بتأويله يوجب الاشتراك فى القول بآمنا به الخ، وذلك غير
جائز او يعود الى بعض دون بعض مع تساوى النسبة و هو ترجيح من غير مرجح
لانا نقول ان كثيرا منهم وقف على الراسخون فى العلم وجعل الواو عاطفة لما قلنا
سابقا ومنهم شارح المنهاج وغيره وقالوا لا يلزم عود الضمير الى الله بل يكون
عائدا الى الراسخين و القرينة مخصصة كما فى قوله تعالى و وهبنا له اسحق و
يعقوب نافلة فان الواو عاطفة و الحال من يعقوب فلم يلزم من الاشتراك فى العلم
الاشتراك فى القول و بالجملة فلا بد من علم الحجة الذى جعله الله عينا و امينا و
حافظا للشريعة عن الزيادة و النقصان بكل قول حق او باطل ليؤيد الحق و يبطل
الباطل بنصب الدليل على نفيه و كان النبى سليمان عليه السلام يعلم اذا تكلم
شخص باخفى كلمة فى مشرق الارض و غربها اوصلت ذلك الريح الى اذنه و
الانبياء (ع) يخبرون اممهم بما يأكلون و ما يدخرون فى بيوتهم و اين ما اوتوا مما
اوتى محمد و آله صلى الله عليه و آله و هذا الذى نشير اليه ليس من اجل ما اتهم
الله فاذا قال القائل بحكم فلا بد ان يكون الحجة قد اطلع عليه لما ذكرنا انفا و لما
ذكرنا سابقا من قوله عليه السلام ان الارض لا يخلو الا و فيها امام كيما ان زاد
المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم هـ، و حكم هذا الحاكم لا بد ان يطلع عليه فان
(فاذا خ) كان زائدا رده و لو بحكم يقع عليه دليلا ظاهرا لا يكون ضده اظهر منه و
ان كان ناقصا اتمه لهم كذلك و ان كان حقا اقره عليه و تقرير الامام عليه السلام
بحكم قوله لانه (ع) لا يجوز ان يسكت فى مثل هذه الحال و تحرم عليه التقية
فلا يكتم علمه عند ظهور البدعة و ليس هو ممن يرضى بالتصويب لحكمه بتخطئة
المخطى و لا يجوز عليه التوقف لسعة علمه لانه حجة الله و ليس لله حجة على
جميع عباده تقع الواقعة او الحكم بها لا يعلم حكمها و لا يعلم سائقها و لا ناعقها و
لان التوقف ينشئ من الادلة المتعددة المختلفة و دليله ليس بمتعدد و لا مختلف

و لا محتمل بل هو حكم عدل و قول فصل كما قرر فى محله و لا يحسن لمقام الامامة المطلقة التمهّل للنظر فى فقه المسألة لان ذلك مرتبة اصحاب الاستنباط و لا يجوز له الاخلال بها للعصمة (بالعصمة خ) و لانه حجة الله و الاخلال بها اخلال بالحجة التى هى اصل التكليف و فرعه و اليه الاشارة بقوله (ع) اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكره، فاذا كان انما يعرف الامر بالمعروف و النهى عن المنكر فكيف يجوز له السكوت الا ان يكون مقرّاه على ذلك لعلمه به و لعدم المانع من الانكار بنفسه او بواسطة او كتابة او غير ذلك مع وجود المقتضى و من المعلوم ان قول الامام عليه السلام و فعله و تقريره سواء كما هو مذکور فى كتب الدراية فلايسكت عن قول القائل الا ان يكون غير عالم به او قائلًا بالتصويب او خائفًا من فتنة او ليتمهل للنظر فى معرفة الحكم او متوقفًا فيه او مخلاً بالحسبة او لظن وقوع الانكار من غيره و امثال ذلك من الموانع المفروضة و لايمكن احتمال شىء منها للحكمة و احتمال امكان صدورها منه خلاف الاصل و معارض بمثل ذلك فى قوله عليه السلام فكما ان الاحتمال الثانى غير ملتفت اليه للرّاجحية و الاصل فكذا الاول لما قلنا فلم يبق الا انه قد اقره عليه و اما انه حجة فلان ذلك لازم لتحقيق الاجماع المعتبر فيه دخول قول الحجة (ع) و تقريره و قوله سواء فثبت كونه اجماعًا و حجة فان قيل من اين نعلم سكوت الباقيين اذا وقفنا على قول شخص بعينه او سكوت الامام عليه السلام ليتحقق المدعى من التقرير و لعل الانكار وقع و لم نعثر عليه لكثرة العباد و سعة البلاد على انكم قلتم ان مجرد وجود المخالف (الخلاف خ) يبطل الاجماع السكوتى علم بعينه او جهل لانه عدم الخلاف بخلاف الاجماع السابقة فانها الوفاق لا عدم الخلاف فلايضر هناك المعلوم النسب كما يضر هنا لانه اذا فرض وجود مخالف جاز كونه الامام (ع) او واسطة منه بالهام او كتابة لان الغاية فى الاكتفاء بوجود قائل فى الجملة لان القائل اذا فرض انه مبطل و لم يكن قائل بخلافه لم يصدق قوله (ص) لاتزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة و لا قوله عليه السلام كيما ان زاد المؤمنون ردهم، فاذا حصل قائل بخلافه و لو

معلوم النسب انتقض الاجماع السكوتى اذ بوجوده لا يرتفع الحق عن الارض و (و لا خ) عن الطائفة المحقة قلنا انا نعلم سكوت الامام (ع) باستفراغ الوسع و بذل الجهد فان من كان من اهل الاستيضاح و الحجة و الاستنباط على النحو المقرر اذا بذل جهده و استفرغ وسعه فى التفتيش و التنقير (التبصر خ) لا بد ان يقع من هذا الامر (له خ) على ما يتأدى (هو خ) به ما يراد منه و لا يطلب منه ما زاد عليه لانه لا يكلف (لا تكليف خ) الا ما هو دون الوسع و الطاقة فاذا استفرغ الوسع و الطاقة فقد ادى ما عليه و الا لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكليف ، لا يقال يلزم من قوله (ع) و ما من شىء الا و فيه كتاب او سنة هـ، ان قول ذلك القائل ان كان حقا لا يكتفى فى معرفة حقيقته بذلك بل لا بد ان يوجد عليه دليل يعينه لانهم لم يهملوا شيئا الا و قد نبهوا عليه و ان كان باطلا وضعوا دليلا يدل على بطلانه فلا يحتاج فى تحقق الحال الى سكوت الباقيين او عدمه لانا نقول ان ذلك القول قد يكون و لا دليل عليه ظاهرا بنفى و لا اثبات و انما يستدل على الدليل عليه بعدم العثور على القائل بخلافه بعد الفحص الشديد حتى يحصل ظن متاخم للعلم بالعدم فانه اذا كانت الحال هذه كذلك فلا بد و ان يوجد فى كلامهم (ع) دليل يشملهم من عموم او اطلاق او غير ذلك و لا يكون ذلك صالحا الا اذا عدم المخصص الصالح بعد الفحص الشديد اذ بدون ذلك لا يعول عليه لاحتمال وجود المخصص فاذا لم يوجد ما كان صالحا لذلك فيكون العموم مثلاً مستندا لذلك السكوت المطابق لقول ذلك القائل او يكون مستندا للخلافه (بخلافه خ) فلا يتحقق الاجماع السكوتى لان القول اذا لم يكن له دليل يصلح لتخصيص ذلك العموم كان العموم المعمول عليه مخالفا لقوله و يكفي ذلك فى الانكار عليه كما اذا عمل الاصحاب على حكم عام اطلقوا عليه عباراتهم و عموما فيه اشاراتهم و قال بعض بعد تحقق ذلك العمل على ذلك العموم باخراج فرد مما يشمل ذلك العموم و الاطلاق بحكم مخالف لباقي الافراد الداخلة تحت العموم فان سكوتهم ليس فى الحقيقة سكوتا مفيدا لتقريره على ذلك الحكم بل هو قائم مقام الانكار عليه فيه و الا جاز (لجاز خ) التفرد بالقول فى مقابلة الاجماع و هو يدعى (بديهى خ) البطلان و قولى اذا لم يكن له

دليل يصلح لتخصيص ذلك العموم بيان لاصل و هو انه لو وجد لماعمل الاصحاب على العموم لانهم لا يجوزونه قبل حصول القطع او الظن المعتبر الموجب لتعين العمل به بعدم المخصص فلا يجهلون هذا الاصل و لا يغفلون عنه و ان اختلفوا فى توقف العمل به على حصول القطع او الظن المتأخم بعد الفحص الشديد فعملهم بالعموم ليس غفلة عن هذا الاصل و لا عدم عثور على المخصص الصالح لان الله سبحانه يقول و الذين جاهدوا فىنا لنهذبهم و نصلحهم و نصلحهم فمن بذل جهده فى طلب رشدہ باستعمال اللطيفة التى وهبہ الله اياها من عنده سالكا سبل ربه ذللا فانه محسن و الله سبحانه حينئذ معه و لا بد ان يهديه سبل الحق الذى يطلب منه بحيث يسقط عنه التكليف بما زاد على ذلك و الا جاء التكليف بما لا يطاق و لعمرى انهم شكر الله سعيهم قد استفرغوا وسعهم و بذلوا جهدهم فلم يعملوا بعموم الا بعد ان عجزوا عن تحصيل مخصص صالح لذلك لا مطلق وجود مخصص فى الجملة بل لو وجد من كتبهم مخصص افادنا الحال وجوب اطراحه و عدم اعتباره و من توهم فى بعض المسائل تساهلهم فى ذلك فانما كان ذلك التوهم منه لتساهله فى معرفتهم و معرفة كلامهم و مأخذ احكامهم و انما اذنت للقلم فى هذه الكلمات المقحمة (المقحمة خ) فى الجواب لبيان فساد مسألة استحدثها بعض علماء ابناء المائة الثانية عشرة من الهجرة ينهدم بهذه الكلمات بنيانها و تنهد (تنهدم خ) بها اركانها و ذلك لمن يفهم اذ لا عبرة بمن لا يعلم لن نرجع الى تمام الجواب فنقول انا نعلم سكوت الباقيين اما غير الامام فلأن من قعد بين كتبه التى صنفها العلماء من مشرق الارض و مغربها من السابق و اللاحق و علم ان كلا منهم باحث و مفتش مستفرغ وسعه فى تصحيح ما يقول و الاحتراز عن الايراد على ما يورد معتن (معين خ) بنقل الاقوال المعتبرة متوجه غاية التوجه الى تأسيس القواعد المقررة مورد لجميع الاثار المسطرة و فى الحقيقة هو قاعد بين العلماء الثقاة من الاولين و الاخرين كل منهم يورد عليه ما ورد عليه و ينقل له ما عثر عليه و يحرر له ما صح (يصح خ) لديه و السنتهم فى كتبهم له ناطقة بكل ما اطلعوا عليه كيف يخفى على هذا قول معتبر حينئذ لان ذلك القول الخافى ان كان حقا فلا بد

ان يظهر لدلالة الاخبار المتقدمة و غيرها لثلاير تفع الحق بموت حامله اذا لم يصل الى غيره و ان كان باطلا فلا يضر خفاؤه هذا فى نفس الامر على انا لانكلف بحكم يتوقف على اكثر مما سمعت و الا لزم المحال اذا تعذر الممكن و اما الامام عليه السلام فهو لا يخل بالواجب و لا يسترعى نائباً حاكماً على رعيته و يهمل ما يحتاج اليه و يتوقف حكمه عليه مع علمه به و تمكنه منه و تحرير الادلة على هذه الشقوق و المعانى مما يطول به الكلام و يخرج عن المرام و هذا و مثله يرد قول المعترض بكثرة العباد و سعة البلاد فلا يكون المخالف فى الحقيقة موجوداً و ان وجد ظاهراً (ظهر خ) لانه ان لم يؤل امره الى الظهور ليتصل حكمه دل الدليل على نفيه كما قلنا و لا يكتفى بوجود قائل ما لم يكن قوله كما ذكرنا و الا لجاز خرق الاجماع البسيط و المركب بعد تحققه لجواز ان يخالفه قائل لكن الدليل دل على ان قوله^١ باطل و قوله اذ بوجوده لا يرتفع الحق عن الارض الخ، ان كان كما قلنا وصل الى غيره و وصل الينا و الا فلا يضر و لا يلتفت اليه كما اذا انقرضت احدى الطائفتين من اهل الاجماع المركب.

بقى هنا شىء و هو ان الاجماع السكوتى كثير الاشتباه فى التحقق و لهذا كثيراً ما يتوهم تحققه و لم يتحقق كما توهم تحققه بعض فى مسألة الجمع بين الشريفتين حيث منع من الجمع بينهما و لم يجوز ذلك الاصحاب بل سكتوا عند قول المانع و هو دليل على اجماعهم على ذلك و هو اجماع سكوتى و مثل ذلك ليس باجماع و لا حجة لانا قد قدمنا انا انما نعرف ذلك بعد الفحص الشديد بأن يكون فى كلامهم اشارة الى تقريره من عموم او اطلاق يشمل و يكون مستنداً له فيتحقق او يكون ذلك مستنداً للانكار فلا يتحقق و فى هذه المسألة بعد ان حصروا المحرمات بجميع اسباب التحريم عموماً الا باحة فيما سوى ذلك و استندوا فى التعميم الى قوله تعالى و احل لكم ما وراء ذلكم عاملين بذلك لا يختلفون فيه غير غافلين عنه و لهذا نقل عن ابن حمزة القول فى ذلك بالكراهية اعمالاً لرواية

^١ قوله فى الاعتراض الذى قبل هذا. منه (اعلى الله مقامه). نسخة ٤٥ خ.

التهذيب المروية في العلل عن ابان بن عثمان حيث لم يجعلوها صالحة لتخصيص عموم الآية بعد العمل بالعموم جمعا بينهما اذ لا منافاة بين الكراهة والعمل بالعموم وذلك دليل على عدم غفلتهم عن ذلك الدليل المدعى انه دليل صالح للتخصيص و انهم غفلوا عنه و يا لله العجب كيف يقال غفل عنه من رواه و نقله من اصله و وضعه في كتابه و استدلالهم بأن اغلب العمومات مخصصة باخبار الاحاد مردود اذ ليس كل خبر مخصصا بل اذا كان صالحا لذلك بأن يكون صحيحا اما لذاته مقبولا عندهم او بالقرائن على ما قرره الشيخ في العدة و ذلك كله قبل استقرار العمل على العموم و لا يلزم المثل المشهور ما من عام الا و قد خص ، لان هذا ان اريد به العموم كان مخصوصا بمقتضاه و ان اريد الامر الاغلبى فلا يضر على ان العمل بالعام كثير الوقوع في الاحكام و لا يضر في بعضها تخصيص العام بل جوز بعض العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص كالعلامة في تهذيب الاصول و نقل ان للمفيد (ره) قولاً بتعين التكبير بعد السجود لما روى من انه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير مع وجود ما يخصه بغير هذا الموضع و ورد التخيير بين العمل بايهما شئت من باب التسليم ففي مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عليه السلام يسألني بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام عن التشهد الاولى الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبير فيجزيه ان يقول بحول الله و قوته اقوم و اقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير و اما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا انتهى ، و الرواية و ان احتملت التقية كما هو الظاهر الا ان اخرها يدل على جواز التخيير بايهما من باب التسليم و هو دال على جواز العمل بالعام مع وجود المخصص و نظائر هذا كثير يطول بذكر ما يحضر منه الكلام فليس الاستدلال بمثل ما من عام الا و قد خص بتام لان الواقع من ذلك اغلبى و الرواية التي هي مستند المنع متروكة غير صالحة للتخصيص و هي ايضا ضعيفة

السند على ما فى التهذيب و على ما فى العلل ففيها ابان بن عثمان و هو و ان كان ممن نقل الكشى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم الا انه ناووسى خبيث لايجوز التعويل على ما تفرد به و كونه ممن اجمعت العصابة لا يوجب العمل بروايته لاحتمال ان مقتضى الاجماع المنقول انما هو مجرد الترجيح بل هو الظاهر لا صحة الورد و لا صحة العمل و لا ثقة الراوى و غير ذلك لانا وجدنا من كان قريب العصر بهم كالشيخ يرد كثيرا من رواياتهم المخالفة لما يحكم (فلا يحكم) (خ) به و ليس لعدم ثبوت نقل الاجماع^١ عنده كما توهمه بعضهم لتصريحه بذلك فى مواضع كثيرة من كتبه كالعدة و غيرها بل لمعرفته بأن المراد من ذلك مجرد الترجيح فاذا حصل (له خ) ما هو ارجح منه طرحه مع ان جعفر بن محمد عليهما السلام قال ما معناه ان لنا اوعية نملأها علما لننقلها الى شيعتنا فصفوها تجدوها نقية صافية و اياكم و الاوعية فتكتبوها فانها اوعية سوء انتهى ، فقله فصفوها يدل ان هذه الاوعية تغير العلم و الاحاديث لخبثها فلا تقبل منها الا ما كان معتزدا بقرائن و (او خ) مرجحات و الا فلا فما ظنك بها اذا عارضتها القرائن و خالفها المرجحات فعلى ما قررناه ينبغى المعرفة التامة للاجماع السكوتى للاشباه المذكور بل قد يفقد فيما يوجد السكوت فيه و قد يوجد فيما لا يظهر السكوت فيه كما اذا كان الموافقون معلومى النسب و دل الدليل على صحة قولهم فان من سواهم و هم الساكتون فيهم الحجة و سكوته تقرير لذلك القول كما مر و الله اعلم بالصواب و اليه المرجع و المآب .

الخاتمة فى امكان وقوعه و امكان العلم به و فى حجيته ، اما امكان وقوعه فى زمن الشارع فالقائل به ممن ينكره كثير زعما منهم ان من يعتبر قولهم يمكن ضبطهم و الاحاطة بهم لقلتهم و اما فى مثل هذا الزمان ما قبله مما تأخر عن زمن الشارع فقد اختلف فيه قليل بعدم امكان وقوعه لانه اذا كان عبارة عن الاتفاق فهو مع كثرتهم و اختلاف طبائعهم التى هى منشأ للاختيارات المختلفة المتكثرة

^١ أى بثبوت الاجماع المنقول و هو ما نقله الكشى رحمه الله . منه (اعلى الله مقامه) .

لاختلاف الافهام والمذاقات باختلاف الطباع (الطبايع خ) و الاهوية و الاقاليم و المطاعم و قرب الزمان و المكان و بعدهما الى غير ذلك من الاحوال الموجبة للاختلاف كان متعذرا عادة بخلاف ما كان فى الصدر الاول لان الطباع (الطبايع خ) و ان كانت كذلك هنالك لكن لما تقاربت العوارض الواردة عليها لو اتحدت كقرب المكان و الاقليم و الزمان و اتحدت الاهوية و المطاعم و المشارب و تلاقى اصحاب تلك الطباع (الطبايع خ) لقرب مكانهم و تخالطوا فى البحث و الكلام تلونت طباعهم (طبايعهم خ) بما يكون عنده الاتفاق و ذلك لان الشخص اذا خالط اخر و كثر لقاءه له و اجتماعه به و البحث معه حصل له لطح من طبيعته و مسح من طينته حتى يكتسب من ذائقته و يمشى على طريقته و ليس سلوكه لطريقته تقليدا له بل موافقة كانت منه عن استقلال و لكنه تخلق بخلق و انطبع بذوقه لتساقيهما بنتائج افكارهما مشافهة حتى انهما لو اختلفا و تأملت حالهما رأيت ان السبب جمود كل على رأيه اذ لو مزجه برأى الاخر و طلب طريق القصد اجتماعا غالبا و لا يكون (لا يمكن خ) فى غير المشافهة ما يكون فيها و هواء يمكن حصول الاتفاق منهم بخلاف من تأخر عن ذلك الزمان و تكثروا و تفرقوا فى البلدان و الاقاليم المختلفة و الاهوية و المطاعم و اللغات فان الاتفاق منهم متعذر عادة و قيل بامكان وقوعه و هو الحق لان المفروض ان دواعى من يعتبر قولهم لا تختلف لانهم طالبون للحق و هو واحد لا يختلف و اما اختلاف الطباع و الامزجة و الاهوية و الاقاليم فهى و ان كانت مؤثرة لكن تأثيرها ضعيف بالنسبة الى الرد الى مؤسس الشرع لانهم انما ينظرون فى كلام الحكيم الذى لا يختلف فى نفس الامر و ان اختلف ظاهرا فوجه الجمع بينه (بينهما خ) و الايتلاف اظهر و الحكيم كما اظهر الاختلاف اسس طريق التأليف كما فى قوله تعالى و ما من خلق من قبلك من رسول و لا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيه فيمسخ الله ما ينهى الشيطان ثم يحكم الله آياته و الله عزيز حكيم ليجعل ما ينهى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرضى و القاسية قلوبهم و ان الظالمين لفي شقاق بعيد و يهدم المبشرين و يفرق الناس الى الحق من ربهم فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم و ان الله يهادي الذين آمنوا الى صراط مستقيم

مستقيم يعنى من التأويل و قد اتفق المؤمنون اولوا العلم ان قوله تعالى اذا تمنى
القى الشيطان فى امنيته يراد به وجهان لا انه يحتمل احد وجهين فيكون حصول
الحق مظنونا بل يراد به اذا تمنى بمعنى قرأ و امنيته قرائته كما قال حسان :

تمنى كتاب الله اول ليلة تمنى داود الزبور على رسل

و بمعنى الامنية و هو لغة طلب المتعذر او المتعسر و قد يستعمل هذا بمعنى
الترجى ايضا و معنى الاول انه اذا قرأ احتمل الشيطان لاولياته فى تلك القراءة
معنى غير مراد و لاتدل عليه المحكمات بل ترده ردا صريحا فيهدى الله الذين
امنوا الى ابطال ذلك الاحتمال الذى هو القاء الشيطان و معنى الثانى انه تمنى ان
يأتية كذا مما يحبه الله فاحضر الشيطان لاولياته عند تمنى النبى صلى الله عليه و
آله ما يكرهه الله اغواء لاولياته فاتى بعد ذلك ما تمناه النبى (ص) مما يحبه الله و
هو الهداية التى جمع الله عليها اوليائه و انما قلت انها مرادان معا لانهما وقعا و
صحيح الاعتبار فيه يشهد بصحيح الاخبار فيه و انما استطردت هذا و امثاله مما لسانا
بصدده لغاية عندي و فيه تمثيل للدليل فاذا كان الحكيم قاصدا لتأليف المؤتلف
كما بيناه و كلامه عند العلماء يؤولون مذاقاتهم و انظارهم على ما يطابق مراده منه
ليعرفوا حكمه كما اشارت اليه مقبولة عمر بن حنظلة بقوله عليه السلام من نظر
فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا لا انهم يؤولون كلامه على ما يطابق مرادهم
حاشاهم ان يقولوا على الله ما لا يعلمون فاذا كان كذلك كان اختلاف طبائعهم و
اقاليمهم و اهويتهم لا يؤثر مع ضعفه تفريقا للمجتمع و هو الحق مع قوته و احكام
طريقته الاترى ان علماء العرب و علماء العجم من الفرس و الروم و الهند و غيرهم
اقرب مشابة بعضهم ببعض فى الملابس و الاخلاق و المذاقات و الطبائع فى
امور دنياهم مع اختلاف دواعيهم فضلا عن امور دينهم و متعلقات علومهم من
عوام الناس المشابه بعضهم ببعض فكيف و كلهم طالبون باحثون عن طريق واحد
محكم الاساس و القواعد مضبوط الامارات و الشواهد .

فان قيل ان اجتماع الناس على مأكول واحد فى وقت واحد محال مع انه

صالح لهم في كل حال كذلك اجتماعهم على قول واحد محال مع انه قد يكون صالحا لهم في كل حال والا لماء النسخ في الشرايع والاحكام.

قلنا ان الفرق ظاهر فان الناس كانوا مختلفين في الدواعي لاختلاف الشهوات في الاوقات المتعددة بالنسبة الى الاكل و لعروض بعض الاسباب و الموانع لبعض في بعض الاوقات و ايضا لانسلم ان الطعام الواحد صالح لكل الناس في وقت واحد لاختلاف الفصول بالنسبة الى البلدان و اختلاف الابدان و لان الاكل لشيء واحد في وقت واحد لا مصلحة فيه اذ هو شيء ليس منوطا بالخلق على سبيل الاجتماع و الحاجة له ليست موقفة اذ لو كان كذلك جاز (لجاز خ) اجتماع الناس على شيء واحد في وقت واحد كما لو فرض الصيام في السرطان مثلا و الاسد و اتفق حر شديد و سموم فانه يجوز ان يتفق الناس على شرب الماء عند الافطار و يجوز الاتفاق على الوطى اول ليلة من شهر رمضان و لا مانع من امكان ذلك و انما منعناه هنالك عادة لما ذكرنا من اختلاف الدواعي و الاسباب و الموانع في المأكول الواحد و اما اتفاق الجميع على حكم واحد فليس فيه من موانع مسألة الاكل شيء اذ مسألة الاكل حكم طبيعة و اضطراب و ليس الطعام الواحد مرادا من الجميع في اوقات مختلفة متعددة و لا كان مرادا من الجميع في وقت واحد و الا لكان كذلك مثل مسألة الاجماع فان الحكم الواحد حكم شريعة و اختيار و يجوز ان يكون مرادا من الجميع و صالحا لهم في كل حال و لهذا لا يكون النسخ فيه و لا يعرف الا بالتعريف الالهى من قبل الشرع فجاز اتفاقهم على ما هذا حاله مضافا الى ما قلنا سابقا من ان الحكم ليس دائرا مدار الشهوات و انما هو دائر مدار امر الشارع و مراده فليس لاحد ان يجرى فيه مع الطبايع المختلفة و الدواعي المتشعبة بخلاف الاكل لاختلاف دواعيه و اتفاق امارات الحكم و مع هذا كله فلا اشكال في انه وقع فانكار وقوع ما وقع قطعاً قطعى الفساد بل صرح العامة بأن الشيعة متفقون على امكان وقوعه و امكان العلم به و حججه و انما الخلاف في هذه الثلاثة عندهم و اما سبب وقوع الخلاف من بعض الشيعة في هذه الثلاثة فمن الالتفات الى خلاف اهل الخلاف و ذلك لان نصوص اهل الخصوص

مشحونة بذكر الاجماع و الاخبار بوقوعه به و الاحتجاج به فمن اقتصر على الاتباع لهم و جعل نظره تبعاً لنظرهم لا بد ان يقول بذلك و انما يتوقف فيها من نظر برأيه فى توجيهات اهل الخلاف بناء على طريقتهم و لا شك ان من بنى امر الاجماع و وقوعه على طريقة اهل الخلاف لا يكاد يتحقق عنده امر الاجماع اذ لا يحصل عندهم الا بالاتفاق و هذا كما قالوه .

واما عندنا فنحن نتحققه بدخول قول المعصوم (ع) و هو حافظ لشريعتهم عن الزيغ و الميل و الباطل بان لا يخرج الحق عن اهله و لا يدخل فيه ما ليس منه فان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا ائمة لهم فيقر مصيبتهم و يرد مخطئهم و ينصب لهم امارات الصواب و الخطاء حتى لا يجهلهم امر دينهم و لاحظ هنا ما سبق تجد فيه لك دليلاً مرشداً .

واما ما يمكن ان يجهلهم به فاختلف فيه فقل انه فى عصر الشارع (ع) عند تأسيس الحكم و ابتدائه يمكن الاطلاع عليه لانه محصور فى مكان واحد و الاتفاق المعبر منحصر فيمن حضر . بعد ذلك العصر فقد انتشر ذلك الحكم فى سائر البلاد و اشتهر بين العباد فيتعذر الاطلاع عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر لا يمكن الا بعد معرفتهم و معرفة ان كلا منهم ائمة بذلك الحكم بحسب الاعتقاد عن صميم قلبه و قد اجتمعوا على ذلك و معرفة هذه الامور متعذرة لانتشار المجتهدين فى مشارق الارض و مغاربها و تمتنع معرفتهم فان علماء الشرق لا يعرفون علماء الغرب و علماء الغرب لا يعرفون علماء الشرق و لجواز خفاء بعض منهم فى مطمورة (الزمان) لا علم لاحد به و لجواز خمول احد منهم بأن يكون نازل الرتبة مجهول النسب .

واما معرفة ان حكمه بذلك عن صميم القلب فمتعذر ايضا لجواز كذبه خوفاً من ظالم او من مقت ذى منصب بذلك و لجواز رجوعه عن فتواه قبل الاخر ، انه لو اجتمعت الامة على قولين و تعاكسا فى الفتوى كان اجتماع و حصل اتفاق لقول النافى حال رجوعه بالايجاب و بالعكس .

نمنع امكان التعاكس لاستلزامه قول اهل الحق بالباطل و اهل

الباطل بالحق فيرتفع الحق عن اهله .

و ثانيا انا نمنع الاجتماع بعد التعاكس كما نمنعه قبله لان شرط حصوله في وقت لا في وقتين قال بذلك جماعة من الجماعة و تبعهم جماعة من قائلين ان هذا لا يمكن الاطلاع عليه الا من جهة النقل و قال بعض و لا يمكن من جهة النقل ايضا اذ النقل ان اعتبر الانتهاء الى مبدأ الاطلاع لزم التعذر لتعذر الاطلاع ابتداء فكذا بالنقل و ان لم يعتبر الاطلاع الابتدائي فيه لم يتحقق الاتفاق للاحتمالات السابقة فاحتياج النقل الى الاطلاع الابتدائي مانع لفائدته لان الاطلاع الابتدائي اذا امكن كان النقل لغوا و اذا امتنع كان المتوقف عليه اولى بالمنع فلا يمكن العلم به ايضا و قال قوم بامكان العلم به و هو الحق لان الاحتياج الى معرفة جميع من يعتبر قولهم على النحو الذي ذكره المانعون انما يتمشى على مذهب اهل الخلاف .

و اما على مذهبنا المبني فيه امر الاجماع على دخول قول الامام عليه السلام في جملة قائلين فحيث ما علم ذلك تحقق الاجماع فلا يحتاج فيه الى الاحاطة بجميع اقوال من يعتبر قولهم مع معرفة ما اتفقوا عليه عن صميم قلوبهم و محض معتقاداتهم لان مذهبنا دين الله الذي لا يطفأ نوره و لا يرتفع عن اهله محفوظ عن كل ما يخدشه اذ لا يكون جهة من جهات العبارات و لا نحو من انحاء النفوس و لا مذهب من مذاهب العقول الا و قد وضع لنا حفظه الشرع (ع) عليه دليلا يبينه من صحة او فساد و امانة توصل الى ما فيه السداد و حجة واضحة موضحة لسييل الرشاد و ذلك يحصل بالعبارة او بالاشارة او بالالهام او بالتنبيه او غير ذلك في نص او ظاهر بخصوص او عموم او تقييد او اطلاق او ايماء بعمل او تقرير او مثل و ما اشبه ذلك و لهذا قال عليه السلام ما من شيء الا و فيه كتاب او سنة فاذا استفرغ من له اهلية الاستيضاح و الاستنباط وسعه في تحصيل معرفة حكم الامام عليه السلام وقع عليه و عرف قوله و حكمه فيه لانه عليه السلام مهما طلب الحكم من النحو الذي امر بطلبه منه وجده فان لم نجده هنالك وجدناه حتى يوجدنا نفسه لانه هو القيم على هذه الفرقة و هم رعيته و عليه تسديدهم كما اشارت اليه النصوص و براهين هذه المعاني مما يطول به المقام و فيما تقدم مما قررناه ما ينفعك ههنا

فلاحظ ، لا يقال لو كان كما تقولون انه حيث ما طلب وجد لما وقع الخطاء من احد من اهل الاستنباط و انتم لاتقولون بذلك بل تجوزون على كل واحد الخطاء لانا نقول ان الاحكام التى يستقيم بها النظام ليست كلها يقينية حتى يتحقق فى كل مسألة منها الاجماع بل نقول فيها المسائل اليقينية و فيها المسائل الخلافية فاما المسائل الخلافية فعلاقتها ان تكون الادلة فيها المتكافئة بالنظر الى المستدلين بل لا يكون الرجحان فيها مانعا من النقيض بل يحصل فيها ما يثبت به الظن لشخص و يثبت نقيضه بظن اخر لآخر .

و منها ما يبلغ به التكافؤ الى ان يكون منه (فيه خ) اجماع مركب و هو ايضا من الظن بالنسبة الى كل واحد على الانفراد و ان كان اليقين فيهما معا و لا يكون منه الاجماع المركب .

و منها ما سبيله التوقف و حكمه الاحتياط الى غير ذلك و هذه و امثالها يكتفى الشارع عليه السلام بوقوع التكليف بها و لا يرتفع الحق عن اهله بذلك فى ضمنها .

و اما اليقينية فلا بد من حصول شرط اليقين كما قلنا و لا علامة لاحدهما الا حصوله عن الدليل الظنى او اليقنى و الواقع لا يخلو منهما و كل منهما حيث ما طلب وجد و لانجوز (لايجوز خ) الخطاء فيما يحصل من الاجماع نعم ما يحصل من الاجماع المحصل الخاص يجوز فيه لعدم عموم حجيته و لهذا جاز لمن لم يحصله مخالفته للدليل فان قلت ان الاخباريين يمنعون ما ذكرت من امكان العلم به ان لم يحط بجميع من يعتبر قوله على ما ذكر و دعوى العلم بذلك يحتاج الى دليل قلت نعم الدليل حصول القطع لهم ببعض المسائل مع وجود بعض الاخبار المخالفة لها فان قالوا انما قطعنا للنص (فيها خ) قلنا و ان كان فيها نص لا يحصل منه القطع مع وجود نص على نقيضه الا اذا عرفتم بالقرائن انما حكمت به مذهب الامام عليه السلام فاذا حصل لكم ذلك مع وجود القائل بخلافها عن نص للامارات و القرائن التى افادتكم اليقين بمعرفة ان ذلك مذهب الامام (ع) قلنا لكم لانعنى بالاجماع الا هذا و لانسلم لكم ان معرفة مذهب الامام (ع) من هذا اللفظ الذى

عندكم لوجود المخالف لفظا ايضا وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد على انا نعارضكم بانكم لاتعملون بمجرد وجود حديث واحد وجد له مناف ام لا او مقيد او مخصص ام لا بل لا بد من الترجيح وانتم تقرون بانكم لاتحيطون بجميع ما ورد عنهم عليهم السلام ولاتجوزون العمل ببعض دون بعض فان كان يجوز عندكم العمل ببعض الاخبار فان كان عاما لاتحتاجون الى الاطلاع على المخصص وجد او لم يوجد و ان كان مطلقا او مجملا مثلا لاتحتاجون الى المقيد او المبين جدا او لم يوجد فينبغي ان يكتفى احدكم بادنى كتاب و لا يحتاج الى ترجيح و لا الى نظر و لا تصحيح فيكون من ادرك قيمة كتاب من كتب الاخبار بلغ (تبلغ خ) غاية الاعتبار و ان قلتم لا بد من تحصيل الخاص للعام و المقيد للمطلق و المبين للمجمل و المحكم للمتشابه و هكذا وجب عليكم ان تحصلوا جميع ما خرج عن اهل العصمة (ع) و الامتنع عليكم الحكم وانتم تقرون بعدم حصول الجميع لكم فان قلتم يكفيننا ما نقدر على تحصيله و نعرف حكم الامام عليه السلام و لانكلف ما لانقدر عليه فجوزوا هذا المعنى لغيركم فكما انكم تعرفون حكم الامام عليه السلام ببعض مع وجود المخالف من الاخبار و تجزمون بكثير من الاحكام فى مثل هذه الحال فكذلك غيركم مع انكم تقولون انه لايجوز القول بدون نص من جميع من يعتبر قوله فان امكن لكم تحصيل ادلة الجميع امكن لغيركم معرفة اقوالهم بطريق اولى لان القول كما مر سابقا لا بد ان يظهر او ينقطع فيبطل و اما الدليل فلا يجب اظهاره و ان كان ذلك القائل الذى لا دليل له لايعتبر قوله الا اذا ظهر دليله و الا كان عندكم مطرح القول فليس ممن يعتبر قوله فلا يضر عندكم وجود خلافه لانكم لاتشترطون علينا ضبط جميع السنة الخلق و انما تشترطون ضبط من يعتبر قوله فجوابكم لنا فى استدلالكم بالاخبار مع عدم الاحاطة بكلها و فيها ما لايجب اظهاره هو جوابنا لكم بامكان معرفة مذهب الحجة عليه السلام فى جملة اقوال معتبرين و ان لم يكن الجميع محاطا بهم مع ان قول من يعتبر قوله ان لم يجب اظهاره لانه حق و لا يرتفع الحق عن اهله وجب الحكم بفساده بطريق اولى فافهم و لاحظ ما مر فانه مشتمل على كثير مما يكفى من

يفهم .

واحب نقل كلام الشيخ محمد بن الشيخ عبدالنبي المقابى البحرانى بلفظه
واختصر منه و اقتصر على بعض فى مكان من كتابه نخبة الاصول فى حجية
الاجماع وهو من كبار اهل الاخبار الذين يعترضون على الاصحاب فى هذا الباب .
قال رحمه الله ان خواص ائمة الدين لا يفتون الا بسماع من ائمتهم و هذه
هى العلة فى اثبات حقيقة اجماعهم و لا ريب ان من تتبع احوالهم علم انهم لا يفتون
بالرأى و لا بالقياس و الاستحسان و لا بمتشابهات القرآن و لا بروايات الاحاد و
انما يعملون بمناطق الاخبار المنقولة عن الائمة الاطهار متواترة كانت او محفوفة
بقرائن القطع او مستفيضة مشهورة فالاولان هما منشأ اجماعاتهم لعدم جواز
معارضتهما بشىء من الادلة و الاخير هو الخبر المشهور ان كان غير معارض او
معارضه خبرا شاذا فهو ايضا منشأ لاجماعاتهم و الخبر الشاذ الذى تفرد به الراوى
لا يعملون به و ان عارضه خبر مشهور مثله كان ذلك منشأ لاختلافاتهم لقوله و ان
اخذت بايهما شئت من باب التسليم وسعك ، الى ان قال و اذا كان هذا شأن
الخواص كان قولهم مطابقا لقول ائمتهم (ع) قطعا الى ان قال و مثل هؤلاء الاعلام
اذا كان هذا شأنهم يجزم الليب المنصف ان قولهم يكون مطابقا لقول ائمتهم (ع)
و من هنا امرت الائمة بمتابعتهم و اخذ معالم الدين منهم خصوصا و عموما و
صرحوا بانهم حجة على سائر العباد و الروايات فى ذلك اكثر من ان تحصي منها
قوله (ع) انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف
احكامنا فاجعلوه حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما و الراد عليه كالراد على و
الراد على كالراد على الله و فى مكاتبة الامام ارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتى
عليكم و انا حجة الله عليهم ، الى ان قال و هذه هى العدة فى حقيقة هذا الاجماع
و انكار ذلك من متأخرى بعض اصحابنا مكابرة صرفة لا ينبغى الالتفات اليها و
معلوم ان تتبع الشيخين و الصدوقين و ثقة الاسلام و علم الهدى لاحوال الرواة عن
الائمة القادات اشد من تتبع متأخر بينه و بينهم اكثر من الف سنة مع عدم اطلاعه
على شىء من اصولهم و لا فتاويهم الا بسماع ممن لا يجدى نفعا فلو رأت اولئك

الاعلام اختلافا في البين لماساغ لهم الاحتجاج باجماعاتهم التي ملثوا بها الخافقين مع انها لاتكاد تخرج عن الشهرة فيما بينهم بل هم يقطعون بانها مطابقة لاقوال ائمتهم لشدة حسن ظنهم بهم و جزمهم بانهم لا يجمعون على باطل مع وجود الامام بين اظهرهم و لو جوزوا عليهم القول بالرأى من غير سماع عن الامام لماساغ لهم نقل اجماعاتهم في الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية بل قد يردون بها الاحاديث المروية عن الذرية النبوية عليهم السلام يعلم ذلك من تدبر كتبهم و عرف فتاويهم بل لو جوزنا عليهم العمل بالرأى لزم اطراح الروايات الواردة في الامر بالرجوع اليهم والاخذ عنهم و لم يجز الاخذ عنهم الخ .

اقول يريد بهذا الجمع ان الاجماع حق و انه حجة و لكن المراد به اجماع اصحاب الائمة الذين لا يقولون الا بالخبر و اخرهم الشيخ و اما من بعده فانهم لا يعول على اجماعهم زعما منه انهم يقولون بغير النص في كثير من الاحكام و هذا غلط فاحش و جهل واضح لان الذين يشير اليهم ليس من تقدمهم خيرا منهم لا في معرفة ولا ورع ولا عفة ولا اشد اطلاعا على احوال الترايج و النقادة للسمين من الغث لانهم قد جمعوا الى علومهم علوم من تقدمهم و لا ينكر هو هذا الكلام الا انه يدعى هو و امثاله من ان من تقدم احسن اطلاعا على القرائن و الامارات كما هو المعروف عند كثيرين و ليت شعري بأن اية قرينة تحصل للمتقدم يتوقف عليها معرفة الحق لا تحصل للمتأخر او خير منها هيهات هيهات و اين هو من قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شىء قدير الا ان كان المفروض جواز خروج الحق عن مستقره لان المتأخر من الفرقة المحقة كالسابق في كل ما استقر عليه الدين و يزيد عليه بما يتجدد له بعد ذلك فان كان الاولون عرفوا من الاخبار ما كان متكررا في الاصول لقربهم و ما كان من اصل عرض على الامام (ع) او قبلته الطائفة مثلا حتى اعتمدوا على ما لا يحصل لمن بعدهم فلا ريب ان من بعدهم ممن ادر كهم قد ادر كوا منهم ما كان مصفى من الكدورة لان الاولين اخذوا من الرواة ما ليس بمصفى فصفوه بحسب مجهودهم و نصبوا عليه الدلائل و اخذه عنهم من لقيهم بدلائله ففتشوا فيه على ما

كان عليه من التصفية و اقاموا عليه البراهين و اتى من بعدهم و نقر (نظر خ) فيما فتش غيره حتى وصل الينا هكذا كل سابق و رث لاحقه فهمه و علمه فكان ذلك عند اللاحق و يزيد على سابقه بما يتجدد له من مزايا الاحتمالات و لا يخفى عليك انه لو دقق من قبلك فى مسألة فوصل اليك ما اسداه لعثرت على تدقيقه و الحمت له سبل (سبيل خ) تحقيقه و قد صرح الشيخ الحر فى الوسائل عند قول العلماء بأن سبب عدول المتأخرين عن طريقة القدماء الى الاصطلاح الجديد اندراس الاصول و فناء القرائن .

قال (ره) و ذلك ممنوع ان ارادوا حصوله فى زمن اصحاب الكتب الاربعة بل ممنوع مطلقا الخ ، و هو دال على امكان حصول القرائن لكل احد على الاطلاق فاذا ثبت عنده ان اجماع اولئك حجة كان هذا الثبوت فى حق من بعدهم الذين وصل اليهم ما استقر من احكام اولئك و ليس لهم هم الا تحقيق (تحقق خ) ما استقر عند الاولين اولى و احق بالثبوت الا ان يقول ان المتأخرين انما يعملون بالرأى و القياس و الاستحسان كما هو مفاد التعريض فلا يعتبر ما اعتبروه بخلاف الاولين فليس له جواب عندنا لكننا نقول هو بعدهم و ابعد منهم عن اولئك فان اخطأ الاقرب فالبعيد اولى بالخطاء لبعده و ان اصاب فالقريب اولى (به خ) لقربه و استشهاده بهذه الروايات الدالة على الرجوع الى من روى الحديث فنعم و لكنه (ع) قال روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا ، فجعل علامة نائبه معرفة احكامهم لا مجرد رواية حديثهم فرب حامل فقه ليس بفقيه و عنهم عليهم السلام و الله انا لانعد احدا (الرجل خ) من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن و روى محمد بن سعيد الكشى رفعه قال قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من روايتهم (رواياتهم خ) عنا فانا لانعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا فليل له اويكون المؤمن محدثا قال يكون مفهما و المفهم المحدث هـ، المحدث و المفهم اسما مفعول و المراد به ذو اللطيفة الربانية التى يعرف بها الحكم و هى جزء من سبعين جزءا من الولاية و قال المجلسى (ره) فى البحار فى بيان قول على عليه السلام فى بيان احوال اشباه

العلماء يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم الخ، قال رحمه الله فان هذا الرجل المتصفح للروايات ليس له بصيرة بها ولا شعور بوجه العمل بها بل هو يمر على رواية بعد اخرى ويمشى عليها من غير فائدة كما ان الريح تذرى الهشيم لا شعور لها بفعلها ولا يعود اليها من ذلك نفع هـ، ولا ريب ان المشار اليهم من المتأخرين اوسع احاطة واشد نقادة وادق فهما والطف حسا وليس فيهم من يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم ولا من ليس محدثا ولا من يلحن له فلا يعرف اللحن ولا حامل فقه و ليس بفقير و انما هم علماء اتقياء ازكيا بذلوا جهدهم فى نفى انتحال المبطلين و موضوعات اخوان الشياطين عن الدين و لا يذهب عليك ما ورد عن اهل العصمة عليهم السلام فى حق بعض من تقدم من الثناء فان من هؤلاء من لو كانوا فى عصر الائمة (ع) لورد فى شأنهم على الخصوص ما لم يرد فى من سبق اليس هم الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة و مما رزقهم ربهم ينفقون و قوله (ره) و انكار ذلك من متأخرى بعض اصحابنا مكابرة صرفة سوء ظن و ادب فان العلماء المتأخرين لا يطعنون فيمن تقدمهم و انما يثنون عليهم كمال الثناء و انما ينكرون عليهم حصر الاقتداء بائمة الهدى عليهم السلام فيمن عنى (ع) بحيث يكون من بعد الشيخ لا يعتد باجماعهم لانهم لا يقتصرون فى احكامهم على الكتاب و السنة بل فى كثير من احكامهم يستندون الى الرأى و القياس و الاستحسان و لقد شافهنى بعض اشباه الناس بذلك حتى قلت له فاذا هم ضالون فقال نعم و على مثل ذلك و عند مثل هذا يكون من يجعل جميع علماء الشيعة و ان اختلفوا فى الفتوى و فى الطرق الى الحجة (ع) كلهم اهل الرد الى الكتاب و السنة لا يخرجون عنها طرفة عين و انما يعدلون عن بعضها الى بعض منها ارجح عندهم من ذلك البعض المعدول عنه و ان كان من عموم الى خصوص او بالعكس كما يقع الترجيح بين الخبرين الخاصين مكابرا و هذا من شأن اشباه العلماء و لكنهم معذورون لانهم لا يعرفون ما اراد العلماء و المرء عدو ما جهله و اما قوله فى الرضى عن الشيخ و علم الهدى فجار فيمن بعدهما و اما دعواه انهما من اهل الاخبار كما ذكر فى نخبته فخالية عن صحيح الاعتبار فان شاء فليرجع الى العدة

للشيخ و الذخيرة للمرئى ولا يقصر نظره على التهذيب و بالجملة ذكر النقوض التى ترد على كلامه يطول منه الكلام و على من يفهم السلام .

قال (ره) بعد ان ذكر يونس بن عبدالرحمن و الفضل بن شاذان و معوية بن حكيم و جميل بن دراج و غيرهم قال فاذا حصل العلم بفتوى جماعة منهم حصل العلم بقول الامام (ع) كما قال الشيخ فى العدة قد لا يتعين لنا قول الامام (ع) فى كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم عليه السلام داخل فيهم و مع تسليم اقتصارهم على الروايات فمذاهبهم تعلم من رواياتهم قطعاً لان الراوى عن الامام مشافهة يعمل بما روى البتة و لا يتصور من الراوى ان يدون فى اصله ما رواه عن امامه و لا يعمل به فيكون الحكم مجمعا عليه رواية و فتوى و هو اقوى من الاول بكثير هـ .

اقول لا يخفى على من نظر ان عبارة الشيخ فى العدة صريحة فى ان الاجماع كاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام لا انه مطابق لقوله عليه السلام كما زعمه رحمه الله فيما يأتى من نقل كلامه فى ذكر من قال بحجية الاجماع على ان المطابقة لو فهمها على خلاف مراده لكان الكشف انسب بمراده لانه (ره) يذهب الى ان حجية اجماع اصحاب الائمة عليهم السلام لكون اجماعهم مطابقا لقول المعصوم عليه السلام و يلزم من هذا ان قوله عليه السلام ليس داخل فى قولهم و يلزمه ان قول اولئك ليس من قوله عليه السلام و انما يكون قولهم مطابقا لقوله عليه السلام و هذا خلاف ما يريد و يلزم مما نفاه و رده من ان الاجماع كاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام ان قولهم نفس قوله عليه السلام و هذا معنى الكشف و هو يريد لکنه رده و نسبه الى الاصحاب و تأمل اول كلامه السابق و لو اعتبرنا المطابقة كما ذكر لصح عنده اجماع المتأخرين على ظنه فيهم بقول الرأى لانه مطابق لقول المعصوم عليه السلام و ان لم يأخذوا بقوله عليه السلام فاذا طابق تحقق الاجماع .

فان قيل انه لم ينسب احدا منهم الى القول بالرأى و الاستحسان .

قلنا ان لم يقل بذلك فما الفرق اذا بينهم و بين من قبلهم .

فان قيل الفرق قربهم الذى يحصل به قرائن لا يوجد مع البعد .

قلنا ليس المراد هذا لانا سمعنا من علماء اهل اخبار الذين عليهم المدار فى زماننا ان تقليد الميت اذا كان من اهل الاخبار جاز و ان كان من اهل الاصول لايجوز (لم يجز خ) تقليده ميتا كما لايجوز تقليده حيا و هذا الشيخ ايضا يقول بذلك و لو كان ذلك من جهة القرب و البعد لما جازوا تقليدهم بعد موتهم و منعوا من تقليد من تقدمهم بستمائة سنة فصاعدا و ليس الا لما قلنا على انهم يصرحون بذلك من غير نكير و ايضا قد بينا فيما قبل ان القرب قد لايجدى نفعا و رب بعيد اقرب من قريب و الى مثل هذه المعنى اشار عليه السلام فى الدعاء ما احسن ما صنعت بى يا رب اذ هديتنى للاسلام و بصرتنى ما جهله غيرى و عرفتنى ما انكره غيرى و الهمتنى ما ذهلوا عنه و فهمتنى قبيح ما فعلوا و صنعوا حتى شهدت من الامر ما لم يشهدوا و انا غائب فما نفعهم قربهم و لاضررنى بعدى و انا من تحويلك اياى عن الهدى و جل و ماتنجو نفسى ان نجت الابك و لن يهلك من هلك الا عن بينة الخ، رواه الشيخ فى المصباح بعد صلوة الظهر و قوله و مع تسليم اقتصارهم الخ، فيه اشارة الى ما صرح به من ان المراد من الاجماع و حجة الخبر و حجيته و لهذا نص على ان الاجماع اذا عارض الخبر وجب العمل على الخبر و تأمل كلامه السابق و قوله لان الراوى عن الامام مشافهة يعمل بما روى البتة و لا يتصور الخ، غير متجه لانا وجدنا كثيرا من الرواة يروون الخبرين المتعارضين المتناقضين اللذين لايمكن الجمع بينهما الا بالطرح و ان عندى نحو من خمسة عشر اصلا من اصولهم مشتملة على التناقض كثيرا و ليس كلما يروى يعمل به و هذا الصدوق (ره) قد صرح فى اول كتابه الفقيه بهذا و قال و لم اقصد قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتى به و احكم بصحته و اعتقد فيه انه حجة فيما بينى و بين ربى تقدس ذكره هـ، فكلامه (ره) صريح فى ان من تقدمه يوردون جميع ما رووه و ان لم يفتوا به و يحكموا بصحته و هذا نص على ذلك ممن يقر له بقوله و يعتقد ان قوله حجة و انه لايقول بالرأى و مع هذا كله فان المتقدمين الذين عناهم كثيرا ما يختلفون فى المسائل الاجتهادية الاستنباطية و

يبحثون فيها على طريقة المتأخرين و هذه كتبهم تنطق بذلك و قد نقل الصدوق (ره) فى كتاب الميراث من الفقيه عن فضل بن شاذان النيشابورى و هو من اعظم اصحابنا المتقدمين من اصحاب الرضا و الجواد و الهادى عليهم السلام مذاهبا غريبة و اقوالا نادرة و استدلالات اجتهدية و بحث هو معه فيها و نقل عنه الكلينى فى كتاب الطلاق كلاما طويلا على طريقة الاجتهاد و الاستنباط بما يشعر بدقة نظره و لطافة حدسه و حسه بل هو ابعد غورا من كثير من استنباطاتهم ذكر ذلك فى باب الفرق بين من طلق على غير السنة و بين المطلقة اذا خرجت و هى فى عدتها او اخرجها زوجها فى جواب اجاب به اباعبيد فى كلام طويل مشتمل على ما لا مزيد عليه من النقض و الابرام و الجدل و الاستنباط و فيه ذكر معوية بن حكيم الذى اشار اليه هذا الشيخ فى جملة من يعتبر قولهم جواب عمر بن شهاب العبدى من هذا النحو فى الاستنباط و حكى الاصحاب عن يونس بن عبدالرحمن و هو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه اقوالا غريبة جدا مثل وجوب الزكوة فى جميع الحبوب مما يدخلها الكيل و الوزن كما فى الاستبصار و ان اب الاب اولى من ابن ابن الابن فى الميراث كما فى س و كلامه فى الفرق بين ولد الزنا و ولد السفاح و كلام ابن ابى عمير و هو ممن عرفت فى وجوب العدة بالخلو فى الجمع بين الاخبار تحقيقا مثل تأويلات المتأخرين كما فى الاستبصار و وقع بينه و بين هشام بن الحكم منازعة فى الارض انها كلها للامام عليه السلام و هشام يقول بالخمسة حتى هجره و لم يكلمه حتى مات و هشام ناظر بعض المخالفين فى الحكمين بصفين فقال المخالف كان عمرو بن العاص و ابو موسى الاشعري يريدان للاصلاح بين الطائفتين فقال هشام بل كانا غير مريدان للاصلاح بينهما فقال المخالف من اين قلت هذا قال هشام من قول الله فى الحكمين ان يريدوا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا و لم يكن اتفاق على امر واحد و لم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدوا الاصلاح و نقل السيد بن طاووس فى كتاب كشف المحجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندى انه صنف رسالة جمع فيها الاختلافات التى وقعت بين السيد المرتضى و

الشيخ المفيد (ره) و انهاها الى خمس و تسعين مسألة قال الشيخ الاواه الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني الماحوزي في حاشية منه على رسالته المسماة بالعشرة الكاملة عند نقل هذا الكلام قال (ره) وقفت عليه في اصفهان و طالعت من اوله الى اخره و ربما ظهر منه ان المراد بمسائل الاصول مسائل اصول الدين و هو اعجب لاعتبارهم اليقين ايضا و من ثم حملة الاكثر على اصول الفقه و فيه ان اليقين يعتبر عندهم ايضا فيها فينبغي التأمل في عبارة الكتاب و في ذلك هـ، و بالجملة فالاختلافات التي وقعت بين الاصحاب المتقدمين في الاستنباطات و الاجتهاديات اكثر من ان تحصى فمن تتبع كتبهم او كتب من نقل عنهم وجد ذلك . و اما حجة الاجماع فقد اختلف فيها من الفريقين فقليل بعدم حجيته اما من منع من اهل السنة كالنظام و الخوارج فلا كلام لنا معهم و لا فائدة فيه و اما من منع من الشيعة فقال بعضهم لا حجة الا في الكتاب و السنة و اما الاجماع فشىء وضعته العامة للمعارضة للكتاب و السنة في الحقيقة و ان استدلووا على اثباته و حجيته بهما و قال اخرون لا فائدة في الاجماع لانه ان لم يعتبر فيه دخول قول المعصوم عليه السلام كان اجماع اهل الخلاف و ان اعتبرناه فان علم قوله بخصوصه كان هو الحجة لا الاجماع و ان لم يعلم قوله لم يجز القول للآيات النافية للقول بغير علم و للنصوص و احتمال دخول قوله في جملة اقوال المجمعين معارض باصل العدم و قال اخرون ان الاجماع ان كان واردا في مادة خالية من النصوص او في مادة تخالفها النصوص فلا حجة فيه اما في الاول فلقوله اسكتوا عما سكت الله و قال تعالى و ان تقولوا على الله ما لاتعلمون و اما في الثاني فلأن العامل به راد لحكم الله تعالى لانه رد السنة بغير حجة تقابلها و ان كان واردا في مادة توافقها النصوص فالعمل على النصوص لا على الاجماع و ان كان في مادة تخالفه فيها النصوص فهذا هو الاجماع الذي يتجاوز فيه بعدم وجود المخالف اذا كانت النصوص من الطرفين مشهورة و يسمى الاجماع المشهورى و هذا هو الذى يجوز مخالفته لانه عبارة عن اتفاقهم على عدم رد الحكم المستفاد من النصين المتضادين و ان اختلفوا في قبوله الى غير ذلك من الاقوال المتهافئة المخرجة و اما من قال بحجيته فمنهم

من قال^١ حجيته عند اصحابنا لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام و ينبغي الاكتفاء باتفاق جماعة يعلم انهم لا يفتون الا بقول المعصوم لان العبرة بقول المعصوم عليه السلام ليس الا هذا و ان لم يكن اجماعا حقيقيا لكنه فى حكم الاجماع فالاجماع الواجب الاتباع عبارة عن اتفاق جماعة من خواص الائمة على حكم افتوا به و بصحة روايته و حجيته لكونه مطابقا لقول المعصوم لا لكشفه عن دخول قوله فى جملة اقوال المجمعين ثم قال ففى قولنا الاجماع حجة لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام مجازات ثلثة ارادة المشهور من لفظ الاجماع و ارادة الدليل الظنى من لفظ حجة و ارادة مطابقته لقول المعصوم (ع) من لفظ كشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام فى المجمعين و الغرض من اثبات الشهرة بين المتقدمين الاستدلال بها فى مادة خالية من النصوص الى ان قال فالحكم اذا لم يرد به نص فى الكتب الاربعة و قد نقل عليه الاجماع احد ثقتنا المتقدمين كالشيخ والسيد يجب العمل به لان ذلك الاجماع لا بد له من مستند من الحديث يقطع به اللبيب الذى لا يشك فى عفة ارباب النصوص نعم مع وجود النص يعمل به و ان خالفه الاجماع لا لسقوط الاجماع بالمرة بل للتصريح بذكر الامام فى الرواية فلا يعارضها مع صحتها الاجماع الذى لم يصرح فيه بذكر الامام عليه السلام كما هو شان اهل التفريع الى ان قال و قد يقال ان معارضة كثير من اجماعاتهم للنصوص الصحيحة لا يدل على ضعف الاعتماد عليها بل ذلك مما يقوى الاعتماد عليها لانه اذا علم عدم غفلتهم عن تلك النصوص الصحيحة الصريحة فى خلاف ما اجمعوا عليه بل علم استفاضتها عندهم يحصل من هذا الاجماع المخالف العلم بوصول دليل اليهم يقطع العذر البتة فيحصل من هذا و مما تقدم التوقف فى العمل هكذا ذكره الشيخ الممجد الشيخ محمد بن عبد النبى المقابى البحرانى فى كتاب له سماه نخبة مختصرة من كتابه الاصول الفقهية زعما منه انه قد اختار فيها الجمع بين الاصوليين و الاخباريين و هو صلح بدون رضى

^١ هذا قول الشيخ محمد بن عبد النبى المقابى البحرانى فى كتابه نخبة الاصول و هو الكلام الموعود بنقله كما سبق قريبا . منه (اعلى الله مقامه). نسخة ٤٥ خ.

الخصمين و قال الاكثر بحجتيه لكشفه عن حقيقة مذهب الحجة (ع) فانا انما اعتمدناه اذا تحققنا ان الحجة قائل بقول المتفقين في ذلك الحكم فاذا كان قوله في جملة اقوالهم من دون ان يتعين و يتميز بعينه لم يحتمل قوله شيئا من الاحتمالات الصارفة عن تعين الحجة كما مر فتعين حينئذ الحجة لوجود المقتضى و عدم المانع بخلاف ما لو تميز قوله بعينه فانه يحتمل الاحتمالات الصارفة عن الحجة بحيث لا يكاد يخلص لذلك الا بالقرائن و الامارات كما مر و يأتي فاذا كان كذلك وجبت الحجة و الا امتنعت الحجة و سقط التكليف و بيانه انه اذا علم قول الحجة حيث لا يحتمل غير ما يظهر منه فان لم تقم به الحجة و الحال هذه لم تقم به حيث يحتمل الاحتمالات الكثيرة غير ما يفهم منه في حالة تمييز كلامه (ع) عن غيره لما ذكره و سقط التكليف بسقوط الحجة فلما ثبت قيام الحجة بقوله القابل للاحتتمالات كان قيامها بقوله الغير القابل اولى و احق و هذا القول هو التحقيق بالتحقيق و الاقرب الى سواء الطريق و قد ذكر الشيخ المذكور الشيخ محمد المقابى البحرانى فى كتابه النخبة :

قال (ره) الثالث فى بيان تأكد حجية الاجماع و لا ريب ان اعتناء سيدنا علم الهدى و شيخنا شيخ الطائفة و اساتيدهما بهذه الاجماع التى دونوها فى كتبهم و اكثرها منها فى تصانيفهم هذا الاعتناء العظيم يدل على اعتناء مشايخهم الاولين بها و شدة اعتمادهم عليها تبعا لامر ائمتهم (ع) بذلك فى احاديث عديدة منها قوله (ع) فى مرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه و ذكر ما فى مقبولة عمر بن حنظلة و خبر الاحتجاج و البصائر و الاحتجاج ايضا الى ان قال و الاحاديث الدالة على حجية الاجماع كثيرة و لو لم يكن حجة فى الواقع لوقع النهى منهم عليهم السلام عن الاخذ به كما نهوا عن الاخذ بالرأى و القول بالقياس و امثالهما مما هو معلوم فلا وجه لقول المعاصر انه مخترع بين متأخرى اصحابنا كيف و احاديثهم (ع) تنادى بحجتيه و الامر بالاخذ به بل هم عليهم السلام جعلوه كالمعيار عند تعارض الاخبار و نسبة البدع (البدعة خ) و الاختراع الى اولئك المشايخ الابدال مما لا يليق بامثاله عند تعصبه فى جداله

و كيف يجوز لهم ان يخترعوا من تلقاء انفسهم هذه البدعة الردية التي ردوا بها اكثر الاحاديث العلوية فى اكثر المسائل الشرعية و انما هذه الاجماع المنقولة عن ارباب الروايات كانت معمولاً بها عندهم فى ازمان حضور ائمتهم ثم تلقيت منهم بالقبول عند مشايخ الغيبة الصغرى فاجمعوا على ما اجمعوا عليه الى ان قال و الاطلاع على مطابقة قولهم لقوله عليه السلام يعرف بالقرائن المعلومة بالتبع انتهى .

اقول اراد بالمعاصر الشيخ يوسف بن الشيخ احمد البحرانى و اقول ايضا ان اجرى الحكم فى المتأخرين كما اثبتته فى المتقدمين ثبتت عليه حجية اجماعاتهم لانهم استدلو بها كما استدل المتقدمون باجماعاتهم و الا فقد اثبت نسبة البدعة الاختراع الى هؤلاء الاعلام فيقال له ما قال لمعاصره .

ثم قال (ره) ما هو فى صورة الاجماع فى ثلث صور :

الاولى ان يرى فتوى الصدوقين و الشيوخين و الكلينى و السيد و اضرابهم فى حكم و لم نر به نصا لما بينا من طريقهم فاتفقهم لا يكون الا عن نص قاطع .
الثانية ان يرد الحديث و يتكرر فى الاصول و لا معارض له فيجب العمل به لانه مجمع على قبوله .

الثالثة ان يرد حديثان و يعمل باحدهما القدماء دون الثانى فيجب العمل به لان عملهم كاشف عن كون الثانى ورد مورد الثقة .

اقول هل اخبر الامام عليه السلام بأن هذا الخبر بخصوصه ورد مورد الثقة فان كان عندهم نص خاص فى بيان ما ورد مورد الثقة فكما قالوا و ان كان عرفوه بقرينة عمل الفرقة مثلا و انه (انهم خ) انما يعملون به للحاجة فما الفرق بين الحالين نعم لا فرق بينهما لذى العينين .

قال فتبين من هذا ان اجماع اصحاب الائمة و اجماع مشايخ الغيبة الصغرى يقطع بكونها مطابقة لنص ائمتهم و ان الاجماع التى ينقلها السيد و الشيخ انما هى اجماعاتهم و اما اجماع مشايخ الغيبة الكبرى فلا تفيد القطع بوصول نص اليهم لانهم رضى الله عنهم قد يعملون بدلالة ظنية و يعتقدون ما

ليس بدليل دليلا و قد يغفلون عن المعارض و عن المرجح و عن وجه الجمع فاجماعهم لا يوجب القطع بموافقة النص مثل اجماع خواص الائمة الذين حازوا شرف المشاهدة و علموا عرف ائمتهم بالمشافهة او اصحاب الغيبة الصغرى الذين شاهدوا من شاهد الامام عليه السلام و جعله و كيلا ترد عليه التوقعات فهم ايضا يعرفون عرف ائمتهم و هم ابعد من الخطاء من المتأخرين بكثير.

اقول و قوله و اما اجماعات مشايخ الغيبة الكبرى الخ، كقوله السابق فى التهافت و فيما يلزمه لان قوله فلا يفيد القطع بوصول نص اليهم غفلة عما فعلوا لانهم لا ينقلون الاجماع الا عن المتقدمين او عن السيد و الشيخ الناقلين عن المتقدمين فلم يكن له على اجماعاتهم طعن الا بعدم توثيق مشايخ الغيبة الكبرى و ان شاء فليقل هذا ان كان اجماعاتهم منقولة و اما اذا (ان خ) كانت غير منقولة فلا شك انهم لا يدعون الاجماع فى مقابلة اجماع (اتفاق خ) المتقدمين بل اما ان يكون فى وفاقهم الا انهم لم يصرحوا بالاجماع و هؤلاء لما دلت لهم القرائن على دخول قول الامام (ع) فى ضمن ما وصل اليهم من المعروف من مذهب المتقدمين صرحوا بالاجماع و ادعوه او فيما اختلفوا فيه معهم و هو يعلم انهم لا يختلفون الا لاختلاف الاخبار و لكل نص فاذا ظهر للمتأخرين بالقرائن التى وصلت اليهم كانقراض احدى الطائفتين او عدولها الى قول الاخر او هجران قولها حتى ترك من بعدهم ذلك القول او نظروا فى الدليلين حتى ظهر لهم القطع بصحة احدهما بحيث علموا ان قول الامام الذى هو مذهبه هو هذا لا ذلك ادعوا الاجماع، لا يقال ان الطائفتين من المتقدمين انما استند كل منهما الى نص صحيح عنده بحيث لا يشك فى انه الحق فمن اين ظهر لمن تأخر عنهم يقين انه مذهب الامام (ع) و الذين شاهدوه لم يظهروا لهم لانا نقول ان من العلوم ان حكم الله واحد و ان احدى الطائفتين مخطئة و الائمة اطباء النفوس بما اراهم الله تعالى فلعل ذلك الوقت الذى وقع فيه الخلاف كان المصلحة فيه ذلك و لا يحسن الاجتماع لاحد الاسباب التى اشرنا اليها سابقا لانه (ع) هو الذى خالف بينهم ليسلموا ثم يجمع بينهم اذا زال العذر و فى وقت للمتأخرين لما علم زوال العذر سبب لهم الاجتماع

كما هو الواقع لانه و ان كان غائبا عن اعينهم فان نوره فى قلوبهم و قد وردت النصوص عنهم عليهم السلام انهم ينتفعون بغيبته كما ينتفع الناس بالشمس اذا غيبتها السحاب هـ، بمعنى ان الشمس اذا كانت موجودة الا انها مغيبة تحت السحاب ينتفع الناس بضيائها و يسعون فى امور معاشهم كذلك وجوده عليه السلام و ان كان مستترا فان نور وجوده و بركة دعائه و تسديده فى قلوب اوليائه فى كل حين يهجم بهم على الصواب لئلا يرتفع الحق عن اهله فاذا حكم (ره) على ان المتقدمين لا يقولون الا بالنص لزمه على ما قررناه ان المتأخرين يكون اجماعهم مستندا الى النص لان المتأخرين كما ذكرنا لا يجمعون فى مقابلة اتفاق المتقدمين بل اما فى وفاقهم او عند اختلافهم و من تذكر تنبيهى هذا و نظر فى كتبهم ومذاهبهم ظهر له ما قلت و انما قلت من تذكر تنبيهى لان من الناظرين من تقع فى نفسه الشبهة فينظر ملاحظا لها فيختلط عليه الطريق و يفوته بظلمتها نور التحقيق و يلزمه ايضا ان ادلتهم فى ذلك لا تكون ظنية بل هى قطعية و لا يلزمنا ما حكمنا به من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فانه ظنى لما ذكرنا سابقا من ان الظن انما هو فى ثبوت نفس الاجماع لا فى حجيته و لانه اذا لم يكن ارجح منه تعين المصير اليه فائثر اليقين لانا قدمنا انه لا يثبت نفس الاجماع الا بما يثبت به حجية خبر الواحد و اذا حصل فى نقل الاجماع ما تثبت به حجية خبر الواحد لا مناص عن قبوله نعم من لم يعتبر حجية خبر الواحد لم يثبت عنده الاجماع المنقول بخبر الاحاد و ايضا الظن المعتبر جعله الشارع (ع) فى احكام الفقه امارا لحكمه و مناطا لتكليفه اذا لم يحصل اليقين كما فى باب السهو والدعوى المظنونة واللوث والشهادات و غير ذلك و لهذا كثيرا ما يقولون الفقهاء رضوان الله عليهم المرء متعبد بظنه و لقد اخبرنى من اثق به و بخبره عن بعض العلماء المطلعين على الاخبار انه متن حديث عن النبى صلى الله عليه وآله و انه رواه ابن ابي جمهور الاحسائى فى غوالى اللئالى الا انى تتبعته كثيرا منه فلم اقف عليه و بالجملة فالعمل بالظن اذا لم يحصل اليقين مما لا ينبغى ان يتوقف فيه و قوله و علموا عرف ائمتهم (ص) مثل ما قبله فان المتأخرين عرفوا كذلك بتعريف من تقدمهم و بما

وصل اليهم منهم من البيان فقد حازوا علم من قبلهم وزيادة كما قلنا سابقا، قوله او اصحاب الغيبة الصغرى الذين شاهدوا من شاهد الامام (ع) كذلك لانه ان كان لقاء من لقي كافيا فلا فرق بينهم و الا فلا الا ان يقال ان اصحاب الغيبة الكبرى ليسوا ممن يعتبر قولهم لعدم معرفتهم وعدم ثقتهم فينقطع الكلام.

قال (ره) و الحاصل ان الاجماع المنقولة فى كتب المتأخرين ان دلت القرائن على ثبوتها بأن كانت على حكم ضرورى الثبوت كوجوب الصلوات الخمس او وافقت احدى الثلث المذكورة.

اقول يريد بالثلث ما مر فى كلامه و هو اجماع المسلمين و اجماع الفرقة المحقة و الاجماع الموافق للنصوص المتواترة قال فهى حق و ان كانت نقلا عن القدماء و لم يكن هناك مخالف فهى حجة ايضا و مع وجود المخالف ينظر فيها و كثيرا ما ترى من المتأخرين يخطى بعضهم بعضا فى نقل الاجماع و ينقلون خلافه و من غفلاتهم انهم يعارضون الخبر باجماعهم الذى يدعونه مع ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم عليه السلام اجمالية و نسبة الخبر الى قول المعصوم عليه السلام تفصيلية و بينهما بون بعيد.

فان قيل نسبة الخبر اليه (ع) فى ضمن الاجماع قطعية و فى ضمنه ظنية . اجيب بأن هذا انما يصح لو قطع باشمال الاجماع على قول المعصوم عليه السلام و قد عرفت ان اجماعاتهم مجرد دعاوى و لم تثبت مع المخالف نصا او فتوى و لو استندت الى نص لظهر لتوفر الدواعى على نقله و لو صحت لزم تفسيق المخالف و هم لا يقولون به فتبين من هذا ان اجماعات المتأخرين غير ثابتة على الوجه المعتبر عند الامامية فينبغى الاعراض عما لم يثبت منها و العمل بالنص الثابت ، اقول ما ذكره فى اجماعات المتأخرين جار فى اجماعات المتقدمين لانا نقول و هو ايضا يقول به ان كانت اجماعات المتقدمين على حكم ضرورى الثبوت كوجوب الخمس الصلوات او وافقت احدى الثلث المذكورة فهو حق و ان كانت نقلا عن من قبلهم كما فى حق اصحاب الغيبة الصغرى او السيد و الشيخ اللذين قبل منهما و لم يكن هناك مخالف فهى حجة ايضا و مع وجود المخالف

ينظر فيها حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة و اما قوله و كثيرا ما ترى من المتأخرين الخ، فهو جار فيمن سبق فهذا الشيخ و السيد و من عاصرهما يفعلون كذلك حرفا بحرف بل ذكر هو قد ذكر ان السيد قد نقل الاجماع فى تسع مسائل و لا قائل بها غيره و اعتذاره عن السيد بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود جار فى المتأخرين بالطريق الاولى و وجه الاولوية ان من يعتبر قوله فى المتقدمين لا يكاد يخفى لقلتهم بخلاف المتأخرين لكثرتهم، قوله و من غفلاتهم الخ، غلط لان هذا فى الحقيقة من انتباهاتهم و كمال تذكرهم لان الخبر ان كان خبر احاد فلا ريب فى انه لا يصادم الاجماع بقول مطلق لقطعية الاجماع و ظنية الخبر اذ لا يقابل اليقين بالشك و الظن اذا قابل اليقين كان شكاً كما فى صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام كما فى باب الرجل يصلى فى ثوب فيه نجاسة قبل ان يعلم من كتاب الاستبصار نعم لو عارض الاجماع المنقول بخبر الواحد خبر الواحد و اعتدلت فيهما الشروط قيل انه بحكم خبر الواحد و الحق انه حينئذ مقدم على خبر الواحد لقطعية دلالاته و ظنية دلالة خبر الواحد ما لم يكن منقول المحصل الخاص كما مرو الا فهو كخبر الواحد لا مكان قيام الاحتمال لغير المحصل بكسر الصاد و لاحظ ما سبق و قوله ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم عليه السلام اجمالية و نسبة الخبر الى قول المعصوم عليه السلام تفصيلية ليس بشيء و اى اجمال مع القطع بأن هذا قول المعصوم عليه السلام و ان هذا المعنى هو مراده و اى تفصيل بالنسبة الى الخبر مع عدم القطع بأن هذا قوله (ع) و لو فرض ثبوت القطع لم يثبت القطع بالمعنى المراد منه لاحتمال ارادة احد المعانى المحتملة المشار اليها سابقا و قوله فى الجواب انما يصح لو قطع باشمال الاجماع على قول المعصوم عليه السلام مردود بانه لم يتحقق الاجماع الا بذلك و لا يدعون الاجماع الا اذا قطع بدخول قول المعصوم عليه السلام و الا فلا الا مجازا كما يطلق بعضهم الاجماع على مجرد الشهرة مجازا لتقوية الدليل لا لكونه اجماعا حقيقة الا على النحو الذى قررنا سابقا و ليس اجماعاتهم مجرد دعاوى كما زعم بل هى جارية على ما ينبغى و عدم معرفة بعض لمراهم ليس واردا علينا و قد استندت الى نص ظاهر و لكنه

لا يعرفه ولا يعرف ظهوره الا من كان من اهل الاستنباط والاستيضاح وقد ثبتت مع وجود المخالف كما وقعت على ما يقوله هو في السيد في التسع المسائل مع عدم الموافقة ولا يلزم من صحتها تفسيق المخالف لها كما كان ذلك في المتقدمين ما لم يكن الخلاف بعد استقرار المذهب على قول او قولين بحيث دل الدليل على انحصار الحق فيه او فيهما ولو بعدم وجود مخالف على الحقيقة في آن من الآفات فان الاجماع عندهم كذلك يدعى مع وجود المخالف ولا يلزم تفسيقه عنده كما في بايها اخذت من باب التسليم وسعك، قوله فتبين الخ، مردود بما ذكرنا غير مرة فاقول فتبين من هذا الذي ذكرناه هنا وسابقا ان كل اجماعات المتأخرين ثابتة على الوجه المعتبر في الاجماع عند الشيعة من انه كاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام لا (الاخ) انه عبارة عن الاتفاق كما هو مذهب المخالفين و قوله فينبغي الخ، جواب فينبغي التأمل والانتباه والانصاف.

قال (ره) الرابع في بيان ان السيد والشيخ (رض) انما ينقلان اجماعات من تقدم عليهما من اصحاب الائمة عليهم السلام او من اصحاب الغيبة الصغرى وذلك اما ان يكون بطريق النقل اليهما عن مشايخهم خلفا عن سلف او بطريق الاستقراء لمصنفاتهم وذلك امر متيسر في زمانهما لان تلك الاصول التي عليها المعول في الزمن الاول اكثرها موجود في زمانهما مشهور في وقتها اشتها كتب فقهاؤنا في زماننا ومذاهب اربابها تعرف من رواياتهم فيها ان لم تكن فتاويهم مودعة في كتبهم ومستندات اجماعاتهم ومشهوراتهم موجودة في تلك الاصول واطلاع السيد والشيخ عليها سهل المأخذ فدعويهما الاجماع من نقلة الاخبار على العمل بذلك الحكم مما لا ريب في وجوب العمل به لتنزههم عن الفتوى بغير ما يحكم به الامام بل اصولهم لا توجد فيها فتاويهم على ما قيل وانما هي اخبار محضه على الظاهر وغاية الامر ان مذاهبهم تعرف من اخبارهم فاذا كنا نعمل بخبر الواحد منهم فكيف لانعمل بالخبر المجمع عليه عندهم او المشهور بينهم ولو فرض ان الاستقراء الذي افاد الاجماع حصل لهما من تتبع كتب الاصول والفروع لم يزد الاجماع الا قوة.

اقول اعتماده (ره) على نقل السيد و الشيخ لاجتماعات اصحاب الائمة عليهم السلام و اصحاب الغيبة الصغرى لنقلهما عن مشايخهما خلفا عن سلف او لاستقراء كتبهم و ذلك متيسر لوجود الاصول التى عليها المعول و مذاهب اربابها معروفة من رواياتهم يوجب عليه ان يعتمد على نقل المتأخرين الا ان يحكم بفسقهم فيتبين لنأهم او يحكم بجهلهم و عدم معرفتهم و ذلك لان ما نقله الشيخ و السيد و اودعاه فى كتبهما ان كان حقا فما نقله المتأخرون عنهما حق لانهما لم ينقلا عن المتقدمين الا ما صح لديهما و لم ينقل المتأخرون عنهما الا ذلك لان كتبهما و مذاهبهما معروفة عندهم و ان كان هؤلاء بالواسطة فهما ايضا بالواسطة و ان كان ما نقله المتأخرون باطلا فانهما نقلوا احكامهما و مذاهبهما و ما صح عندهما فلا فرق بينهما فى كل حال الا ان يطعن على المتأخرين كما هو شأنه عفى الله عنه فى التعريض بهم حيث يقول فى حق نقلة الاخبار لتزهمهم عن الفتوى بغير ما يحكم به الامام عليه السلام و بالجملة فالفارق مكابر الا ان يلتجأ الى الواقعة .

قال (ره) نعم لو فرض انهما ينقلان الاجماع من تتبع كتب الفروع مثل كتاب ابن الجنيد و كتاب ابن ابي عقيل و غيرهما ان وجد لهما ثالث قبل الشيخين لزم ان يكونا مقلدين لغيرهما من اصحاب كتب الفتاوى و هما بمعزل من ذلك فان الشيخ انما يفتى بالرواية و ان صنف فى الاصول للنحو الذى ذكرناه و السيد انما يعمل بالروايات القطعية دون غيرها .

اقول اما قوله فى ابن ابي عقيل و ابن الجنيد فهو خلاف ما هما عليه فان من تتبع كتب الاصحاب و كتبهما وجد انهما غالبا انما يقولان بالرواية حتى لا يكاد يوجد لهما قول الا و النص فى الظاهر مساعد عليه فلو كان كما يقوله من ان المدار على مجرد الاخذ عن الرواية لكان عنده ان الاخذ بقولهما و النقل لمذاهبهما اولى من مذاهب الفضل بن شاذان و يونس بن عبد الرحمن و لكن لما كان طريقهما فى نقد (نقل خ) الاخبار غير طريقة المتأخرين اختلفت اقوالهما و كانا فى كثير من الفتوى كمذاهب العامة لجمودهما على الروايات و ان كانا لا يوردان متون الاخبار الا ترى ان ابن ابي عقيل فى كتابه يقول ان حكم المسألة الفلانية مثلا عند

آل الرسول صلى الله عليه وآله كذا وابن الجنيّد لا تكاد تجد له قولاً الا عن نص و اما السيد المرتضى فانه صاحب التفاريع التي لا تكاد في كثير منها تدل عليه الاخبار و لاتشير اليه الا على النحو الذي ذكره المتأخرون و ابعاد^١ مثل مسألة الورود في حكم النجاسة فانه قال ما مر لا اعرف نصاً لاصحابنا و لا قولاً صريحاً و الشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة و ورودها عليه الى ان قال و يقوى في نفسي عاجلاً الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي و الشيخ (ره) في المبسوط بل و في غير النهاية من كتبه ذكر فروعاً لا يكاد يوجد عليها دليل بعبارة و لا اشارة و لا عموم و لا اطلاق الا على النحو الذي قرره المتأخرون شكر الله سعيهم الذين وقع فيهم هذا الشيخ فان من سلك مسلكهم لا يكاد بل لا توجد مسألة من فروعهم الا و لها دليل من الكتاب و السنة من عموم يشملها او اطلاق يتناولها، لا يقال ان الشيخ (ره) انما وضع المبسوط هكذا لما قيل له ان الجمهور لهم فروع في المسائل و انتم معاشر الشيعة ليست لكم تلك الفروع و ليس عندكم كتاب مبسوط و انما اغلب ما عندكم رسائل او مثلها فصنف كتاب المبسوط مجارة للعامة و اغلب فروعها تبعاً لهم لانه وقع منه على سبيل الحكم و الفتوى لانا نقول ان كلامه في اول المبسوط يأبى ذلك لانه قال في اوله ان اعمل كتاباً في الفروع خاصة ينضاف الى كتاب النهاية و يجتمع معه يكون كاملاً كافياً في جميع ما يحتاج اليه الى ان قال فعدلت الى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التي فصلها الفقهاء الى ان قال و اقول ما عندي فيه على ما يقتضيه مذهبنا و توجيه اصولنا بعد ان اذكر جميع اصول المسائل و اذا كانت المسألة او الفرع ظاهراً اقنع فيه بمجرد الفتيا الى ان قال و اذا كانت المسألة او الفرع مما فيه اقوال العلماء ذكرتها و بينت عللها و الصحيح منها و الاقوى و انبه على وجه دليلها لا على وجه القياس الخ، و هذا الكلام دليل على اعتماده على ما فيه مع ان اكثر فروعها لا دليل عليها ظاهراً و قوله (ره) فان الشيخ انما يفتي بالرواية و ان صنف في الاصول يردّه

^١ وقد اوجب (ره) رفع اليدين في التكبير و لم يقل به احد. منه (اعلى الله مقامه). نسخة ٤٥ خ.

قول الشيخ و فعله في كتبه خصوصا المبسوط و كلامه في اوله و السيد فيما ذكره في حقه من انه انما يعمل بالروايات القطعية الخ ، يرده قوله و فعله بالطريق الاولى كما سمعت و يأتي فان كان ما حكما به مما لم يرد فيه نص مقبولا لانه راجع الى النص فالمتأخرون كذلك و ان كان لحسن الظن فيهما بانهما لا يحكمان الا بالنص و لكن لم يصل الينا فكذلك المتأخرون على ان السيد صرح في مسألة الورود بعدم النص و لكن الاولى لهذا الشيخ ان يقول ما نقبل من المتأخرين حقا و لا باطلا و السلام .

قال (ره) و العجب من بعض معاصرينا يزعم انهما (انماخ) ينقلان اجماعات علماء زماننا و هو سهو ظاهر و كيف يمكنهما معرفة اجماع واحد على مسألة واحدة بل مشهور واحد بينهم و هم متفرقون شرق الارض و غربها بل لو ارادا معرفة مشهورات بلدة واحدة لم يتأت لهما ذلك نعم يمكنهما الاطلاع على اجماعات من قبلهما بطريق النقل او بطريق الاستقراء و كلا الطريقتين مفقودان في اجماعات اهل زماننا هذا .

اقول الحق التوسط لا افراط و لا تفريط لان السيد و الشيخ ينقلان اجماعات من قبلهما كما يقول بالطريقتين و ينقلان اجماع اهل زمانهما بالاستقراء و بالتسامع كما مر القول عن العلامة اعلى الله مقامه اما الاستقراء فكما مر في بحث الاجماع المحصل و يكون الاجماع محصلا عاما او خاصا كما فصل سابقا و كذا ما بالتسامع و لا امتناع فيه و لا بعد انهم يروونه بعيدا و نراه قريبا و راجع ما مر و اما حكمه بالامتناع فبناء على انه لا يمكن معرفة دخول قول الحجة عليه السلام الا بالاحاطة على الجميع و هذا ما اشبهه بقول الجمهور الذين لا يثبت عندهم الاجماع الا بالاتفاق و اما معشر الشيعة الذين يقولون انه يمكن اثباته في اثنين اذا علم ان احدهما الامام فلا يصعب عليهم و لا امتناع فيه و انما المدار على المعلومية بمذهب الحجة (ع) .

تذنب اعلم ان هذا الشيخ المشار اليه ذكر في نخبته حجج المخالف في حجية الاجماع و اجاب عنها و احب ان يختصرها و اضيف اليها ما يسنح بالبال مما

يكون حجة على من طعن في الاجماع .

قال (ره) و للمخالف في حجية الاجماع اعتراضات لا بأس بايرادها و الجواب عنها ، منها ان السيد نقل الاجماع في تسع مسائل و لا قائل بها غيره و الجواب ان عدم وجدان القائل بها من قدمائنا لا يدل على عدم وجود القائل بها منهم و اما عدم وجود قائل بها من المتأخرين فغير مضر بالاجماع لان المتأخرين عن الشيخ لم تكن لهم همة في العمل بغير قول الشيخ لانهم اما مقلدون او ناقلون عنه على ما قيل فاقوال السيد التي لم يقل بها الشيخ صارت مهجورة و ان كانت من قبله مشهورة و لعل هذه المسائل التسع منها و ربما اتفق المتأخرون على حكم لم يقل به احد من المتقدمين كما قيل به ايضا و من ثم كانت اجماعاتهم تجوز مخالفتها .

اقول و قدمنا تنبيها ينبغي لمن يحب الاطلاع على اسرار التكاليف التي بها قام النظام ان يراجعها و يتفهمه و لنذكر من مثله كلمات فنقول اعلم ان العلم هو الذي يقوم به النظام و عليه دارت الافلاك و هو الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي و هذا ظاهر لكنه لا يقوم و لا يتحقق الا بالعمل قال عليه السلام العلم بالعمل فان اجابه و الارتحل و لاجل ما ذكر قال صلى الله عليه و آله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة فاذا كان قول في الفرقة المحقة و لم يكن له مخالف علم انه حكم الله و لا يجوز ان يكون باطلا الا و يوجد في مقابلته قائل مصيب للحق لثلاث جمع الفرقة المحقة على الباطل و لا يرتفع الحق عنهم فيبطل النظام لارتفاع العلم الذي هو حيوة كل شيء و اذا كان قول ثم انقطع و ارتفع دل انقطاعه على بطلانه و على وجود قائل بالحق لانا وجدناه انقطع و النظام قائم و الافلاك تدور فعرفنا وجود حيوة النظام و هو العلم هذا فرض المسألة و الا فلا يكون قول مسكوت عن خلافه لا بعبارة و لا باشارة لا علما و لا عملا الا و هو حق فان كان باطلا في نفس الامر فلا يسكت عنه و لاحظ بيان هذا في بحث الاجماع السكوتي فقول السيد في هذه التسع ان كانت حقا فلا بد من قائل بها قبله الا ان تكون في واقعة متجددة لم تقع قبل و لا بد من قائل بها بعده لثلاثي رفع الحق

الا ان يرد عليها نسخ ولا نسخ ظاهرا في سلطان الولاية لان النسخ مختص بسلطان النبوة ومن التسع المدعى عليها الاجماع ولم يقل بها قائل حكمه بوجوب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره في الانتصار و عبارته هكذا و مما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة ويحتمل ارادة المعنى اللغوي من الوجوب وهو الثبوت ويحتمل عدم ارادة الاجماع بل المراد ان فيهم من قال بذلك وان كان واحدا ولم يقل بذلك احد من الجماعة وهذا لا يدل على الاجماع ولا على الحقيقة وبالجمله فالقول المنقرض باطل وقوله (ره) واما عدم وجود القائل بها من المتأخرين فغير مضر بالاجماع يريد به انه لم يقل بذلك احد من المتأخرين و ظاهره (الظاهر خ) الجزم بعدم القائل فنحن نقول له مناقضة من اين امكنك العلم بعدم القائل مع ان انتشار العلماء في زمنك اشد من انتشارهم في زمن العلامة و الشهيد الاول فاذا كان امكنه العلم بعدم القائل الذي هو من قبيل شهادة النفي امكن من قبله العلم بقول القائل والاطلاع على ما يتحقق به الاجماع بالطريق الاولى .

و اما قوله غير مضر بالاجماع فغير مضر بالاجماع لانا قررنا انه اذا انقطع القول تبين فسادة فاذا لم يقل به قائل من المتأخرين ولم يكن الحكم منسوخا تبين بطلانه لان الحق لا يرتفع عن الفرقة المحقة وقوله معللا لان المتأخرين عن الشيخ الخ، عليل وهو يشير الى ما ذكره الشهيد الثاني (ره) في درايته في العمل بخبر الواحد حيث قال فالعمل بمضمون الخبر الضعيف على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء و تبعه منهم عليه الاكثر تقليدا الا من شذ منهم ولم يكن منهم من يفسر الاحاديث و ينقب عن الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس وقد كان لايجز العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك و وجدوا الشيخ و من تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف الامر ما رأوه في ذلك لعل الله يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا و جعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه و لو تأمل المنصف و حرر (حرز خ) المنقب لو جد مرجع ذلك كله الى الشيخ و مثل هذه الشهرة لا تكفي في

جبر الخبر الضعيف و من هنا يظهر الفرق بينه و بين ثبوت فتوى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين فى اقطار الارض من اول زمانهم و لم يزالوا فى ازدياد و ممن اطلع على اصل هذه القاعدة التى بينها و تحققها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى و السيد رضى الدين بن طاووس و جماعة قال السيد (ره) فى كتابه البهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى الصالح ورام بن ابى فراس قدس الله روحه ان الحمصى حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك و قال السيد عقيبہ و الان قد ظهر ان الذى يفتى به و يجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى ، و قد كشفت لك بذلك بعض الحال و بقى الباقي فى الخيال و انما يتنبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق و ينكره من عرف الحق بالرجال هـ.

اقول انما نقلت هذا بتمامه و ليس هذه الرسالة موضعه بيانا لاشارة الشيخ اليه فى نخبته و لاشير بعده فى كلمات الى عدم صحة هذا الكلام و هى ان الذى دلت عليه الاخبار المتواترة معنى ان الارض لا تخلو من حجة ما دام التكليف و انه مسدد للفرقة المحقة كما ذكرنا آنفا و انا مكلفون بطلب العلم و لا سبيل لنا اليه زمن غيبة الحجة الا اثار اهل العصمة و هى سواد فى قرطاس و اثار و سائطهم سواد فى بياض فى كتبهم و اثارهم هى اخبار و سائط الائمة (ع) و وسائط و سائطهم فاذا بذل المكلف بمعرفة احكام الشريعة جهده و استفرغ وسعه و نظر فى اثار اهل العصمة (ع) و اثار و سائطهم ليعرف ما اتفقوا على صحته او على قبوله او اختلفوا فيه او اتفقوا على رده و الحجة (ع) بين ظهرانى شيعته بالتسديد و ان غاب بجسده فهو حاضر بنوره و ببركته فلا بد ان يصيب ما يخرج به عن التقصير فيما كلف به لنفسه و لمقلديه و ليس عليه اكثر من هذا بأن يبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السماء فىأتى بآية و ليس له ان يخرج عما اتفق عليه الفرقة المحقة و يتفرد بالقول فان من شذ شذ الى النار فيما اختلفوا فيه لا بد ان يكون قوله موافقا لقول احد منهم فى كل مسألة جرى بحثهم فيها لما قلنا سابقا فلا يضر من اتى بعد الشيخ ان يوافقه او يخالفه اذا سلك سبيل ربه كما قلنا فاعتراض الشهيد (ره) و نقله لهذا

الكلام مدخول لا وجه له و ان ابى الا ان يكون له وجه فهذا شرح اللمعة له و المسالك فان عباراتهما مشحونة بعبارات الدروس و القواعد و غيرهما نقل المسطرة و لقد تتبعت كثيرا من كلامه و من كلام غيره ايضا و لم اعترض عليه كما اعترض على غيره و لقد اعترض عليه و على غيره بعض الناس حال المباحثة فاجبته عنه و عنهم بمثل هذا الجواب فجوابه عن نفسه جوابنا عمن اعترض عليهم بل لو قيل بانه اكثر ملامة لم يكن بعيدا لان غيره لم يعترض بما يلزمه و هو مع دقة نظره و سعة دائرته و شدة تنقيره (تنظره خ) لاسيما في شرح اللمعة (فانه خ) قد افتى في مواضع نفى فيها وجود النص مع وجوده كما في حكاية الاذان و كما في من عقد على ذات البعل هل تحرم ام لا فانه نفى وجود النص فيها و الشيخ (ره) عقد لها بابا في الاستبصار قال : باب ان الرجل يتزوج بامرأة ثم علم بعد ما دخل بها ان لها زوجا هـ، فان لقائل ان يقول لولا انه يقتصر على كلام بعض المصنفين او نقلهم من غير مراجعة لادلة المسألة في مظانها فان مظانها الكتاب و السنة و الحجة منها من دليل عقل او اجماع لم ينكر وجود النص في عدة مواضع كلها موجود فيها المعتبر المعمول به حتى منه فانه في الكتاب المذكور ذكر فيها وجهين و اختار انها كذات العدة الرجعية و النص موجود و نفاه و لكننا لانحمله على ما حمل عليه الاصحاب بل نقول لعله لم يعتمد على الدليل لضعف سنده و بالجملة فالاشكال يجرى على الاكثر من كل من نظر الا من عرف ما سمعت من النظر الى سر التكاليف و الاولى بكل احد انه كما يخاف ان يلام لا يلوم كما في قوله تعالى و ليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله و ليقولوا قولاً سديداً فالعلماء شكر الله سعيهم و هو منهم اجل شأننا من ان يكونوا مقلدين فيما تحملوا و لكن ورد في الحديث عنهم عليهم السلام لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احدا هـ، والله در الشاعر حيث يقول :

لو كنت تعلم كل ما علم الورى طرا لكنت صديق كل العالم

لكن جهلت فصرت تحسب كل من يهوى بغير هواك غير العالم
 اللهم اغفر لى و لا تؤاخذنى بأسوء عملى اللهم اغفر لنا (و ارحمنا خ) و لاخواننا
 الذين سبقونا بالايمان و لا تجعل فى قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤوف رحيم .
 و نقول قول سديد الدين الحمصى انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق الخ
 كلام ليس بشىء بل كل العلماء المعروفون مفتون على التحقيق و ان حكوا الفاظ
 من قبلهم فحاشاهم ان يكونوا قلدوهم و لكن العبارات الفاظ اهل الاصطلاح
 فيسهل التفهيم بها و التفهم و التأليف و لا بأس بذلك و لو كانوا حاكين عن قبلهم
 لما جاز تقليدهم و الاخذ عنهم لانهم ليسوا باهل الذكر و لا نقلهم عن قبلهم لانهم
 اموات و اذا مات العالم مات علمه لقوله عليه السلام انظروا الى رجل فهذا
 التكليف جار لكل مكلف ان ينظر الى رجل فى عصره يمكنه لقاءه و قول على
 عليه السلام كذلك يموت العلم بموت حامله (حامله خ) فاذا كان الحال هذه
 و جب على الحجة عليه السلام ان يخرج و الا يرتفع التكليف لئلا يلزم المحال فلما
 لم يظهر و التكليف باق اتفاقا عرفنا انه قد اقرهم على ذلك فهم مفتون على
 الحقيقة و لا يصح ان ينسب اليه تقصير فيما يراى منه لانه (ع) انما جعل فى الارض
 خليفة كيما ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا اتمه لهم على ان من بعد الشيخ
 وجدناهم ما بين قائل بقوله حيث ساعد الدليل و بين مخالف له ناقض لكلامه و
 فى الحقيقة لم يتبع الشيخ منهم احد و لم يوافقه منهم احد و لم يخالفه و انما قولهم
 دائر مدار الدليل اذ ليس الحق محصورا فى خلافه و لا فى وفاقه و نرجع الى كلام
 الشيخ محمد فى نخبته فقلوه (ره) فاقوال السيد التى لم يقل بها الشيخ صارت
 مهجورة و ان كانت من قبله مشهورة و لعل هذه المسائل التسع منها مثل اقواله
 السابقة فى عدم الاستقامة لان التى هجرت فلم يقل بها احد انقطعت و قد دل
 الدليل على بطلان المنقطع فيكون عدم القائل بها دليلا على بطلان ذلك الاجماع
 فيكون السيد انما ادعى الاجماع المحصل الخاص و هو كما مر ليس بواجب
 الحجة على غير محصله و لا بلازم الدوام فدعوى السيد فى الاجماع حق فى حقه

وان كان باطلا في نفس الامر بمعنى ان دخول قول المعصوم في جملة اقوال من اعتبر قولهم السيد اما ان يكون دخولا في حكم في واقعة او انه قائل باقرب الاحكام الى الحكم الواقعي حتى زال اوانه، لا يقال ان هذا الوجه قول بالنسخ و ليس بجار بعد انقطاع الوحي و ارتفاع حكم ظاهر النبوة لانا نقول ان ذلك لا يجري على ما يعرف لان اخبارهم و افعالهم (ع) مقررّة لما استقر من السنة النبوية على سانها افضل الصلوة و السلام و انما يجري على ما يخفى و لا يظهر اثره الا في اختلاف الفرقة المحقة في مشهوراتهم و اجماعاتهم المتبدلة و المتعاقبة على اختلاف الازمان فقد يكون المشهور في العصر الاول غير مشهور في العصر الثاني بأن تنعكس الشهرة او تنقضى احديهما اذا لم يدل الدليل على حجيتها كما مر و قد يكون في الاول و الثاني سواء او شهرتان في وقت (واحد خ) بحيث يحصل من كل منهما قوة الظن و تفيدان التوقف ثم يحصل الترجيح و ربما كانت واحدة و ربما كانت اجماعا مركبا كما اذا دل الدليل على انحصار الحق فيهما و ربما كانتا اجماعا بسيطا و بالجملة فالاصل في التكليف في جميع الاحكام الحكم الوضعي هذا في القدر الالهي ثم الاقتضاء في حكم القضاء الالهي على نحو ما قيل في بعض اقسام الوضع من ان الوضع عام و الموضوع له خاص لان السبب فعل و الفعل مقدم على الانفعال الذي هو الاقتضاء نعم قد يتأخر ظاهرا اثر السبب عن اثر المسبب لتوقف الاحساس به عليه و بالجملة فيكون النسخ فيما يخفى بحيث لا تناط به احكام و انما تناط بما يظهر لان فرضنا في معرفة الاحكام و استنباطها ان نجري كما امرنا به على ما جرى علماء الفرقة عليه و العدول عنه عدول الى الباطل لما قلنا من استقامة النظام عليه و عدم ارتفاع الحق عن اهله و لو كان ما عليه العلماء شكر الله سعيهم باطلا لبطل النظام لارتفاع العلم و وجب على المستتر عليه السلام الخروج و اما ما يخفى فليس علينا تدبيره و ليس لنا الالتفات اليه بمعنى مبنى بعض الاحكام عليه لا بمعنى معرفته فان الاطلاع على معرفة مثل ذلك نور و شفاء لما في الصدور و لهذا كان هذا الشيخ المذكور لما لم يكن له ميل الى معرفة ذلك و لم يسلك طريقة العلماء قال ما قال زعما منه تغمده الله برحمته انه عرف الحال و هو

مقرون بالتمييز وليس كذلك، لا يقال:

وكل يدعى وصلاً لبليلى وليلى لاتقر لهم بذاكا
لانا نقول:

إذا انبجست دموع من عيون (فى حدود)

تبين من بكاممن تباكا

قوله وربما اتفق المتأخرون على حكم لم يقل به احد من المتقدمين الخ، مردود ممنوع لانا لانسلم ذلك الا فى مسألة لم يجر لها حكم فى المتقدمين او لم يستقر فيها قول منهم فان ذلك جائز بلا اشكال واما ان يكونوا متفقين على خلاف ما اتفق عليه المتقدمون فدون تسليمه و تبينه خرط القتاد ولهذا قلنا ان اجماعات المتأخرين لا يجوز مخالفتها و لو كان الامر كما توهم لجاز مخالفتها كما يقول لكنه مردود ممنوع.

قال (ره) و منها ان السيد لا يعتمد على المراسيل و اجماعاته لاتخرج عنها لان مستند اجماعاته اما للحصر والاستقراء لا قاويل العلماء وهذا متعذر تحصيله او النقل من الغير فيدخل فى المرسل (المراسيل خ) فكيف يجوز له العمل بها مع استلزامها اطراح صحاح الاخبار و الجواب انها انما تكون من المراسيل اذا كانت على سبيل النقل من المتقدمين بسند منقطع و الظاهر خلافه فانه يدعى قطعيتها بل يدعى ان معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الاجماع عنده انما هو العقل لا النقل كوجوب الصلوة والزكوة و نحو ذلك و جزمه بها مثل جزم الصدوق بالخبر حيث يقول قال الامام كذا فيدخل فى باب المسانيد لجزمهما بذلك.

اقول فى الاعتراض على قوله و اجماعاته لاتخرج عنها منع اذ لانسلم ذلك و لاسيما على رأى من يشترط فى النقل الاطلاع الابتدائى كما ان الظاهر ان الواقع كذلك و ان توهم خلافه فلا ارسال فى شىء من اجماعاته و الحصر و الاستقراء بالقدر الذى يتأدى به المطلوب غير متعذر كما مر و النقل يعتبر فيه الاطلاع

الابتدائي بمعنى انه ينتهى اليه فلا يكون شىء من مستندات اجماعاته مرسلا بل جرى فى ذلك على اصله من عدم جواز العمل بخبر الواحد (الاحاد خ) و فى الجواب ان تعليله بقوله فانه يدعى قطعيتها عليل اذ ليس كل من ادعى شيئا سلم له لاجل انه يدعى ذلك وقوله بل يدعى ان معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الاجماع عنده انما هو العقل لا النقل الخ، مثل سابقه فان كان دعواه قطعية الاجماع مقبولة فدعوى المتأخرين قطعية الاجماع مقبولة اذ لا فرق و ان كان لانه لا يقبل الا المتواتر و لا يعمل باخبار الاحاد فلهذا قبل اجماعاته فممن تأخر عن الشيخ كابن ادریس لا يعمل باخبار الاحاد و يدعى قطعية اجماعاته بل معظم الفقه كالسيد حرفا بحرف فهل تكون اجماعات ابن ادریس حجة فان قبلها هذا الشيخ فنحن نرضى بكل ما يفعل لكنه لا يقبلها.

قال (ره) و منها ان اجماعاتهم تخالف صحاح الاخبار بالاصطلاح الجديد و الجواب انه لا حرج فى ذلك بعد ما عرفت ان منشأ اجماعاتهم انما هى صحاح الاخبار بالاصطلاح الاول و هم اعرف من غيرهم بكثير و الصحيح ما صححوه و ان كان ضعيفا بالاصطلاح الحادث و الضعيف ما ضعفوه و ان كان صحيحا بالاصطلاح الحادث.

اقول مراد المعارض ان الاجماع اذا اعتبرت انما كانت حجة اذا تضمنت الخبر الصحيح و اذا عارضها الخبر (الصحيح خ) لم تكن حجة لان دلالة الاجماع على قول المعصوم (الامام خ) عليه السلام و حكمه اجمالية و دلالة الخبر على ذلك تفصيلية و لا ريب فى تقديم المفصل على المجمل و نرى اكثر الاجماع تعارضها الاخبار الصحيحة على ما اصطلح عليه المتأخرون فتكون الاجماع باطلة حينئذ و هذا الكلام مبنى على طريقة اهل الاخبار و الجواب يتجه على ظاهر ذلك و لا يبعد انه (ره) اورده و اجاب عنه على طريقتهم و اما على ما قررناه فانها انما كانت حجة لاشتمالها على قول الحجة الصحيح الصريح الذى لا يحتمل غير ما يظهر منه اشتمالا قطعيا لا يحتمل النقيض فاذا عارضها الخبر الصحيح كانت اولى بالعمل بمقتضاها لان الاجماع خبر صحيح صريح واجب الاتباع لازم العمل

بمقتضاه بخلاف الخبر فانه و ان كان صحيحا باعتبار سنده لكنه لا يمنع النقيض لا في صحة الورود و لا العمل و لا في الدلالة فلا يعارض الاجماع و راجع ما مر و قوله في الجواب و هم اعراف من غيرهم بكثير و الصحيح ما صححوه بناء على طريقته لانه اعرض عن الجواب بنحو ما قلنا من ان الاجماع انص و اخص و اصح من الخبر لانه لا يرى ذلك نظرا الى ما قرر من ان الصحيح ما صححه المتقدمون و اما التصحيح بالاصطلاح الجديد فليس بشيء و لا بمعتمد و هو غلط و عدم معرفة بطريقة المتقدمين على الحقيقة و ان توهم ما توهمه كثير من العلماء و لا بيان (و بيان خ) ما اشرنا اليه من ان الاصطلاح الجديد معمول به عند المتقدمين في اكثر المسائل الا انه غير مدون فلما دونه المتأخرون شكر الله سعيهم عابوا عليهم و كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و معنى البيان ان جهات الترجيح للاخبار كثيرة ليست بنحو واحد و ذلك انهم مرة يرجحون عند التعارض بمطابقة الخبر لعمل الفرقة او للكتاب او للسنة او لخلاف العامة او لتكرره في الكتب (كتب خ) الاصول او لشهرته او لصحة روايته و ثقتهم فانهم كانوا يعتمدون على رواية مثل زرارة و محمد بن مسلم و ليث المرادي و بريد و باقى من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم و من معانى ما يصح عنهم ان ما صحت روايته عنهم بنقل الثقات فقد اجمعوا على تصحيح وروده او العمل به و نظير ذلك النجار فان عنده القدوم و المنشار و المبرد و المطرقة و فى غالب عمله يستعمل القدوم و المنشار و لا يستعمل المبرد الا اذا اراد ان يستحد القدوم و المنشار و اذا اراد ان يعمل بابا او سفينة احتاج الى استعمال المطرقة كثيرا فكما انه فى اغلب عمله لا يستعمل المطرقة الا اذا اخذ يعمل فى السفينة فانه لا بد له منها لاجل دق المسامير فكما لاتخرج المطرقة عن كونها آلة بحيث يستغنى عنها كذلك المتقدمون لما كانت الاصول معهم و الائمة بين ظهرانهم كانت اغلب حاجتهم اليهم (ع) و الى الاصول المعروضة عليهم و اذا احتاجوا الى تصحيح الاخبار بتوثيق الرواة استعملوه و لهذا ترى اكثر التوثيق بالنص عنهم عليهم السلام لانهم يسألون عن احوال الرواة ليعتمدوا على روايتهم فيوثق الائمة عليهم السلام لهم رجالا و

يمدحون آخرين و يذمون آخرين و يلعنون اقواما و لايراد بذلك الا تصحيح رواياتهم وهذا ظاهر و فى رواية زرارة خذ بما يقول اعدلهما عندك و اوثقهما فى نفسك و مثلها رواية عمر بن حنظلة المقبولة و غيرهما فالمتقدمون كما يستعملون القرائن يستعملون هذا و هو من القرائن القوية التى لا شك فيها و كيف يعترض على المتأخرين فى ذلك و المتقدمون يعملون به قال الصدوق (ره) فى كتابه الخصال لا سبيل الى رد الاخبار متى صح طرقها و قال فى باب الوصية من به قد وردت الاخبار الصحيحة بالاسانيد القوية و قال فى اخر باب صوم التطوع من به و اما خبر صوم الغدير و الثواب المذكور فيه لمن صلى فان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد كان لا يصححه و يقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني و كان غير ثقة و كلما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه و لم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح و فى به ايضا فى باب حد الوضوء بعد ان اورد حديثا فى المسح على الخفين الى ان قال على ان الحديث فى ذلك غير صحيح الاسناد هـ، و كلامه (ره) فى خبر صوم الغدير يعطى ان جميع الاخبار التى رواها عنه فى ذلك الكتاب الذى هو عمدته و قد صححها شيخه ان تصحيحها و صحتها انما هو من جهة السند و كذا كلام غيره من العلماء المتقدمين مما يطول به الكلام فان اجاز للصدوق هذه الطريقة لزمه ان يكون التصحيح (الصحيح خ) من جهة السند صحيحا معتمدا او لا عتب على من دونه و ان منع من طريقة الصدوق (ره) و من قبله فانهم كلهم هكذا اذا احتاجوا الى الترجيح بتصحيح السند و كلام الشيخ (ره) فى العدة ظاهر فى هذا المعنى فان منع من هذه الطريقة سقط البحث معه .

قال (ره) و منها ان الشيخ قد يدعى الاجماع على حكم و يخالفه بل قد يدعى الاجماع على خلافه و الجواب ان (اما خ) اجماعاات الشيخ على الشئ و ضده انما تكون فى قولين مختلفين يستندان الى خبرين مشهورين متعارضين حكمت الطائفة بصحتهما و جواز العمل بهما من باب التسليم فصح ادعاء الاجماع على كل من القولين المستنديين الى الخبرين المتعارضين فيعنى باجماعه الاول

المشهور بين جماعة عملت باحد الخبرين و يراد بالاجماع الثانى المشهور بين جماعة عملت بالخبر الاخر و لا غرو فى ذلك و لا تضاد و يدل على ذلك انك لا تراه يدعى الاجماع على الشئ و ضده الا و هناك خبران متخالفان دالان على القولين و قد اشار السيد (ره) فى بعض رسائله الى جواز دعوى الاجماع على الشئ و ضده و لا تناقض فى ذلك لان احد الخبرين يجوز العمل به من حيث انه حكم الله فى الواقع و الاخر يجوز العمل به من باب الرخصة و ان لم يوافق الحكم الواقعى و انما يكون تناقضا لو ادعينا (ادعيت خ) العلم او الظن ان مدلول كل من الخبرين هو الحكم الواقعى و نحن لاندعى ذلك بل نقول انه يكفينا فى جواز العمل بالاخبار على ما يفهم من كلامهم (ع) اما الحكم بكون مدلول الخبر موافقا (لحكم الله خ) فى الواقع او العلم بكونه ورد عنهم سواء علم كونه موافقا للحكم الواقعى ام لا و يعلم موافقته للحكم الواقعى بكونه مجمعا عليه او مخالفا لما عليه العامة و ما عدا ذلك يحتمل الامرين .

اقول مخالفة الشيخ لما يدعى من الاجماع فى موضع اخر بحكم او باجماع انما تكون اذا كان الاجماع منقولاً و لم يظهر الدليل الجازم على انحصار الحق فيه فظهر له فى وقت رجحان دليل حكم مطابق للاجماع المنقول فايد دليله بنقل الاجماع لان الاجماع المنقول لا ينقص عن مفاد خبر الواحد ان لم يزد عليه كما حررنا (حررناه خ) سابقاً و لم يكن عنده مانعا من النقيض و فى وقت اخر يظهر له رجحان دليل عكس ما قال سابقاً و هو مطابق لاجماع منقول غير الاول فيؤيده بنقل ذلك الاجماع و ليس عنده مانعا من النقيض و قد يكون مانعا من النقيض اذا كان اخيراً او نقول ان المنع من النقيض فى اليقين و الاعتقاد لا فى الواقع و ان كان اخيراً، لا يقال ان نقل اجماعين غلط لانكم قلتم ان النقل يشترط فيه الاطلاع الابتدائى و اذا كان الحال هذه امتنع النقلان او احدهما لامتناع اتفاقين مختلفين لانا نقول لا يكون اتفاقان مختلفان الا انا نقول بجواز النقلين المختلفين لاحتمال المحصل الخاص فى كل منهما او فى احدهما و الاجماعات المحصلة الخاصة لا يشترط فى تحققها الاتفاق ليقع التدافع فيجوز ان تكون تلك الاجماعات

اجتماعات محصلة خاصة بمحصلها وهى تختلف باختلاف الاوقات فى المسائل المتعددة بل فى مسألة واحدة فى وقتين فلا حاجة الى ما ذكره (ره) فى الجواب من ان الاجتماعات المختلفة انما تتحقق اذا وجد خبران مشهوران ليس لاحدهما راجحية على الاخر الى ان يؤدى الحال الى التخيير كما ذكره لان ذلك فرض بعيد لا يكاد يتحقق و كيف يوجد خبران مشهوران مختلفا الحكم يتساويان فى العرض على الكتاب و السنة و مذاهب العامة و عمل الفرقة و فى صحة السند و فى الرواة فى جميع ما يعتبر فى باب التراجيح و فى الدلالة على المراد و فى تكررها فى الكتب الى غير ذلك من الاعتبارات حتى يبلغ الحال الى التخيير هذا شىء لا يكاد يقع و على مقتضى كلامه (ره) ان كل الاجتماعات المختلفة مستندة الى روايات من هذا القبيل فيلزم ان يكون ذلك كثير الوقوع و لو كان كثيرا لثبنا على خبرين فضلا عن كثير حتى ان بعضهم منع من وقوع خبرين كما فرض و منهم من حكم بوقوعه و لكنه قليل و اما ورود حكمه فى الاخبار فلا يدل على وقوعه و انما يدل على امكان الوقوع و ما يترأى من وقوعه كما فى مكاتبة الحميرى المتقدمة الدالة على التخيير بين العمل بالعام و العمل بالخاص فللتقية لان الخاص حاكم على العام و ما يظهر من بعض انظار البعض فلعدم الاحسان فى النظر و النقادة و الترجيح كما يحصل فيه التوقف لبعض فانه فى الحقيقة للقصور او للتقصير و الا ففى الحقيقة ليس الاحكام واحد فالتوقف و التخيير من باب التسليم ليس منه بل كل حكم غير جازم ليس منه ايضا و اما التخيير الجازم كتخيير الكفارات فمنه و ليس حديث التثليث منافيا لما قلنا حيث يقول صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك الخ ، لان الشبهة حكمها فى ظاهر الشرع ظاهر و انما حكم بكونه (بكونها خ) شبهة للاحتمال الناشى من القرائن و ملاحظتها (مجانبتها ظ) طريق الاحتياط لكنه لا ينافى بيان الحكم ففى الحقيقة ليس الحكم الا حلالا او حراما و ليس بعزيز على من له اهلية الاستنباط تحصيله نعم قد يكون الباحث عن حكمه قاصرا او مقصرا فى است فراغ الوسع فيحصل له التوقف او التردد ، لا يقال ان العلماء الاعلام كثيرا ما يتوقفون و يترددون و شأنهم اجل من التقصير او القصور

لانا نقول هذا حق و لكن لا يلزم من كونه كذلك انه لا يجهل فى حال او نقول
 يحتمل انه قد يعتمد على ما ثبت عنده و لم يراجع او انه سلك فى قوله بالتوقف
 طريقة الاحتياط فى الافتاء اذا لم يكن حينئذ محتاجا للعمل لا هو و لا مقلده الى
 غير ذلك من الاحتمالات فظهر مما قررنا ان الاجماعات المختلفة ليس ما ذكره
 (ره) سببا لها و لاختلافها و تعددها و انما السبب كونها محصلة خاصة على نحو ما
 مر سابقا قوله و انما يكون تناقضا الخ ، كلام مليح معناه المقصود فى الجملة الا ان
 العبارة عنه فيها ما فيها و لا فائدة فى البحث فيها لصحة مراده قوله و يعلم كونه
 موافقا للحكم الواقعى بكونه مجمعا عليه او مخالفا لما عليه العامة الخ ، فيه تفصيل
 يعلم مما سبق لان معرفة موافقته للحكم الواقعى اذا اجمع عليه المسلمون كافة او
 الفرقة المحقة كافة لا اشكال فيها اما باقى اقسام الاجماع فهى مما يحتمل .

و اما مخالفته للعامة ففيه تفصيل و هو انه ان اريد بالمخالفة لما علم من
 مذاهب العامة فهو مما يحتمل الامرين اذ يوجد خبر يخالف ما علم من مذاهبهم و
 مذاهب الخاصة و ان اريد به ما علم و ما يحتمل بناء على ما هو الظاهر من ان ما
 يكون للتقية اعم مما علم من مذاهب العامة لان مذاهبهم مبنية على القياس و الرأى
 و الاستحسان و على ما تنتظم به الشؤون و الاغراض و الاعراض و مقتضى ذلك
 لا ينضبط فيما علم و لانا نجد فى الاخبار ما يخالف الحق و لم يقل به احد منهم فيما
 علمنا و لا يوجد منهم حكم يوافقه لاحق و لا باطل مع انهم عليهم السلام انما فعلوا
 ذلك و خالفوا بيننا لنسلم و ذلك خلاف الحكم الواقعى و لجواز ان يتجدد لهم قول
 لم يقل به احد منهم لان احكامهم منوطة بالاغراض و الشهوات فان اريد به
 مخالفته لما سوى الحق فهو مما يعلم موافقته للحكم الواقعى و الا فمما يحتمل و
 لا يترتب بقولى لما سوى الحق فان الحق لا يشتبه بما سواه .

قال (ره) و منها ان اتفاق الفرقة المحقة كملا على حكم من الاحكام متعذر
 فى نفسه غير معلوم و اتفاق جماعة من خواص الائمة (ع) على حكم لا يكون حجة
 الا اذا علم انهم لا يفتون الا بسماع من الامام عليه السلام و المعلوم من تتبع اثارهم
 استنادهم فى الاحكام الشرعية الى الظواهر القرآنية فيجوز خطأهم فى ذلك

لسوء فهمهم ثم بينوا ذلك بأن زرارة خالف الامام عليه السلام فى مسألتين :
الاولى ان زرارة يعتقد انه لا واسطة بين الايمان والكفر لقوله تعالى فمنكم
كافر ومنكم مؤمن والامام عليه السلام مصرح بثبوت الواسطة بينهما لقوله تعالى
خلطوا عملا صالحا و اخر سيئا ، الثانية ان زرارة يعتقد ان الام يحجبها الاخوة عما
زاد على السدس و ان لم يكونوا لأب لقوله تعالى و ان كان له اخوة فلأمه السدس
و لم يعرف انه يشترط فى الاخوة الحاجبين ان يكونوا لأب ثم اردفوا ذلك بخبر
صحيفة الفرائض التى ادعى زرارة انها باطلة و انها ليست بشىء و انها خلاف ما
الناس عليه مع انها املاء رسول الله صلى الله عليه و آله و خط على عليه السلام و
الجواب عن الاول الراجع الى نفى الاجماع الحقيقى ان اجماع الفرقة المحقة على
حكم غير متعذر اذا كان منشأه الاحاديث المتواترة او المحفوظة بقرائن القطع على
ما تقدم و سيأتى فيه مزيد بحث ايضا ان شاء الله و عن الثانى الراجع الى نفى
الاجماع المشهورى ان زرارة و امثاله كابن حمران و الطيار و نحوهم كانوا قبل
صحبتهم لائمتهم (ع) تلامذة لحكم بن عتيبة و غيره من فقهاء العامة و قبل عرافة
صحبتهم لائمتهم عليهم السلام كانت لهم مذاهب فاسدة مستفادة من علوم اهل
السنة و الجماعة مخالفة لمذاهب ائمتهم عترة النبى صلى الله عليه و اهل بيته
الذين امر بالتمسك بهم بل كانت لهم مذاهب منكرة فى الجبر و التشبيه و
التجسيم و منهم الهشامان و القميون باسرههم سوى الصدوق كانوا كلهم غلاة و
بعد ان استبصروا رجعوا الى الحق و السداد فما ذكره لا يكون طعنا فى زرارة حتى
يكون صارفا عن انه لا يفتى بشىء الا و هو مطابق لقول امامه كيف لا وقد ورد فى
حقه و حق غيره من سائر الخواص الامر باتباعهم و اخذ معالم الدين منهم خصوصا
و عموما و لاسيما زرارة فانه وردت فيه بخصوصه تارة و مع غيره اخرى اخبار
كثيرة تدل على الامر باتباعه و انه من الاربعة الذين هم اوتاد الارض و انهم تحت
العصمة و فوق العدالة فان كانت الاخبار المتكثرة فى حقه يعارضها خبر الصحيفة
الذى لو ابقى على ظاهره دل على كفر زرارة لزم ان لا يقبل منه خبر رواه عن امامه
بالمرة لعدم جواز قبول خبر الفاسق فى احكام الدين فلا بد من حمله على ان ذلك

وقع منه في مبادئ امره بل هذا صريحه و ان الامر باتباعه وقع من الامام عليه السلام بعد تكامل و تمام صحبته بامامه عليه السلام قطعاً و رسوخ علمه المستفاد من امامه و بيان عفته و سداده و ديانتته فهو لا يخرج في فتواه عن مذهب امامه قطعاً غير انه مبتلى بمنازعة العامة كثيراً لكونه كان منهم فانحرف عنهم فهم لا يقبلون منه ما ينقله عن امامه عليه السلام و يحتجون عليه بالقرائن (بالقرءان خ) فتقع المخاوضة بينهم في ذلك فاذا اعيى عن رد الجواب رجع الى امامه عليه السلام و خاوضه في الآية القرآنية على مذاق العامة ليتبين له الغث من السمين و يكون وسيلة الى دفع حجة المنكرين .

اقول كلامه في الاعتراض مبنى على طريقته من امتناع الاطلاع على الاجماع الا في زمن اصحاب الائمة (ع) و قد مر جوابه مرارا و قوله (ره) و اتفاق جماعة من خواص الائمة عليهم السلام الخ ، متجه من جهة عدم تحقق الاجماع بمجرد اتفاق جماعة الا ان قوله الا اذا علم انهم لا يفتون الا بسماع من الامام عليه السلام ليس بمتجه و قد مر جوابه و تحقيقه و قوله و المعلوم من تتبع اثارهم متجه في كثير من الاحوال و في جوابه بعض المناقشة لا يفي طائلها بطولها و ليس لنا فيه فيما نحن بصدد فائدة .

قال (ره) و منها ان صحيفة الفرائض صريحة في ان الاجماع قد لا يكون مطابقا لقول الامام عليه السلام فان قول زرارة فيها نص في مخالفتها فيما عليه الناس كافة عامة و خاصة و الجواب ان المراد بالناس في الخبر انما هم المخالفون فقط لا طلاق الناس عليهم في اخبار الائمة عليهم السلام و لا ريب ان اجماعهم ليس بحجة قطعاً لعدم مطابقتها لقول الامام عليه السلام بل في الحديث دلالة على ان الاجماع حجة فان زرارة انما جزم ببطلان الصحيفة لما جزم بذلك غاية الامر ان هذا الاجماع الذي يقطع بمخالفته لقول الامام عليه السلام ليس بحجة و لكن زرارة لم ينتبه له بعد لكونه جديد الاسلام .

اقول جوابه (ره) مليح و ان كان انما منع قبل الاعتراض .

قال (ره) و منها ان قصر كلامهم على السماع مع تسليمه غير كاف في

المطلوب لجواز سهوهم في السماع وخطأهم في فهم المراد من المسموع كما هو مشاهد في كثير من المواضع والجواب ان هذا اولا تشكيك في مقابلة النصوص الدالة على الامر باتباعهم واخذ معالم الدين منهم فلا يجوز الالتفات اليه .

و ثانيا ان تجويز خطأ جماعة من الخواص الموثوق بضبطهم و شدة تحرزهم عن الغلط في امر سمعوه من امامهم عليه السلام نى غاية البعد جدا كيف لا و نحن نقبل رواية الواحد منهم و نعمل بها و لا يجوز تعديها مع تجويزنا سهو راويها مع ان تطرق الاحتمالات الى رواية لم يروها الا واحد منهم اكثر من تطرق الاحتمالات الى فتوى جماعة بشيء سمعوه من امامهم عليه السلام و اجمعوا عليه بكثير و كذا ايضا جواز خطائهم في فهم معنى المراد لامامهم يدخل في الروايات لان اكثرها مروية بالمعنى فلو كان مجرد تجويز خطأهم نى فهم المعنى مانعا من قبول فتواهم المسموع من ائمتهم عليهم السلام لكان ذلك مانعا من قبول رواياتهم المسموعة من ائمتهم المنقولة بالمعنى و فتح هذا الباب يوجب عدم جواز العمل بالروايات التى لم يبق للشيعه اصل يعتمد عليه سواها ثم انهم استدلوا على تجويز خطائهم فى فهم معنى المراد بأن الشيخ و جماعة وقع عنهم الخطأ فى فهم المراد من حديث التيمم الذى استدلوا به على انه تجب الضربتان للغسل و معلوم انه مجرد دعوى و من اين ثبت خطائهم فى الواقع بل جاز ان يكون الخاطئ غيرهم و المعصوم من عصمه الله على ان الكلام انما هو فى خواص الائمة الذين حازوا خطاب المشافهة و علموا عرف ائمتهم فكانوا هم اعرف من غيرهم من المتأخرين بوجوه الادلة من اقوال ائمتهم عليهم السلام و افعالهم و تقريراتهم فالظن بهم فى حسن الفهم قوى و ان جاز عليهم الخطأ فانا لانقول بعصمتهم بل نقول انهم ابعد عن الخطأ من غيرهم .

اقول قول المعترض غير كاف فى المطلوب لجواز سهوهم الخ ، ليس بصحيح لان هذا الاحتمال اذا وزن باصابتهم لايعادله و الاحتمال انما يبطل الاستدلال اذا كان مساويا اما اذا كان مرجوحا فلا يضر لان الظن و الظاهر حجة مع ان السهو خلاف الاصل ثم انا اذا وقفنا على التحقيق قلنا ان المعروف من مذهب

الشيعة و من اخبار ائمتهم عليهم السلام الاعتماد على رواياتهم و على كتبهم التي رووها و انما اعتمدوا عليها لامر ائمتهم عليهم السلام بذلك و هذا لا اشكال فيه و ليس ذلك الا لعلم ائمتهم بانهم لا يقع منهم سهو يخفى لانه لو خفى فى مسألة لاخبروا عليهم السلام بها لما تقدم من قوله عليه السلام كيما ان زاد المؤمنون ردهم و ان نقصوا ائمه لهم و طريق اخبارهم عليهم السلام لشيعتهم فى بيان ما يقع سهوا مخالفا للصواب او عمدا ان ينصبوا لكل طريق الى الحق دليلا محكما او ما يكون محكما من نص او اجماع او تسديد بحيث يستحيل فى الحكمة ان يكون اهل الحق على باطل او يكون حجج الله عليهم السلام فى ارضه يهملون ما امروا باصلاحه مع علمهم به و لا يجوز ان يجهلوا شيئا من دين الله الذى جعلهم (الله خ) قواما عليه فان كان سهو من احد الرواة فى مسألة حفظها اخر و لا يجتمعون على السهو و لا الغفلة و عدم فهم المراد و لهذا قلنا ان الاجماع دليل قطعى حيثما تحقق بخلاف الخبر نعم الخبر المتواتر كذلك و لهذا قيل ان الاجماع ناطق بخبر متواتر و لا بأس بهذا القول الا انه قيل ان مفاد الاجماع و الخبر المتواتر سواء الا ان بينهما عموما و خصوصا مطلقا اذ كل خبر متواتر اجماع و بعض الاجماع خبر متواتر كما اذا كان فى جملة كثيرين و بعضه ليس بخبر متواتر كما اذا كان فيمن لم يبلغوا خمسة فصاعدا هذا عند من يشترط فى التواتر الزيادة فى الرواة على اربعة و اما من لم يشترط فعنده الاجماع خبر متواتر و الخبر المتواتر اجماع ففى كل مادة يتحقق الاجماع يمتنع السهو و الغفلة و عدم فهم المراد و قد مر كثير مما يؤيد هذا فراجع و هذا اقطع فى الجواب من كل الوجوه لمن عرف و قوله فى الاعتراض كما هو مشاهد فى كثير من المواضع ليس من (فى خ) محل النزاع اذ محل النزاع تحقق الاجماع لا تحقق الاجتماع اذ لا نقول انه لا يكون من احد منهم سهو او غلط و لا نقول اذا احتمل السهو امتنع الاجتماع و لا نقول اذا احتمل السهو امتنعت حجته و انما نقول اذا دل الدليل على النحو الذى قررناه سابقا على تحقق الاجماع امتنع احتمال السهو و الغلط و عدم فهم المراد فافهم و يظهر من هذا ان قوله فى الجواب و ثانيا ان تجويز خطأ جماعة من الخواص الموثوق بضبطهم الخ بعيد من الصواب

و ما بعد هذا من كلامه و ان كان مناسباً للاعتراض لانه مصنوع (مصوغ خ) عليه مليم على الظاهر الا انه قشرى مبنى على قشرى و قوله فى الجواب ثم انهم استدلو على تجويز خطائهم فى فهم المعنى المراد بأن الشيخ و جماعة وقع منهم الخطاء فى فهم (المعنى خ) المراد من حديث التيمم الذى استدلو به على انه تجب الضربتان للغسل و معلوم انه مجرد دعوى و من اين ثبت خطائهم فى الواقع بل جاز ان يكون الخاطى غيرهم (و المعصوم من عصمه الله على ان الكلام انما هو فى خواص الائمة الدين اعرف خ) الخ ، ليس على ما ينبغي لانه جعل اصابة الشيخ احتمالا و الحق انه فى فهم هذا المعنى مصيب و هو اختيار المفيد فى غير الرسالة الغرية و الصدوق و سلا و ابوالصلاح و ابن ادريس قالوا الاخبار وردت بضربة و ضربتين و هى مطلقة و خصوا الضربتين بالغسل .

فان قيل هلا حكموا بوجوب الواحدة و استحباب الاخرى او بالتخير فيهما مطلقا .

قلنا قد علم بالدليل استحالة تناقض اخبارهم عليهم السلام و ان اختلفت ظاهرا و علم ان الجنبه حدث اكبر و لهذا لا يرفعه الا الغسل و الحدث الاصغر يرفعه الوضوء و هو طهارة صغرى كما ان الغسل طهارة كبرى و لا ريب ان الضربتين ابلغ من الضربة لانهما تحملان من الطهور و هو التراب اكثر و لان مسح اليدين بالضربة الثانية الجديدة اولى لذلك و لكثرة الفعل الدال على المبالغة المناسب لكبر الحدث و لاستلزامه تكرار القصد الذى هو الجانب الاقوى فى رفع الحدث ، لا يقال ان منهم من لا يشترط العلوق فلا فائدة فى كثرة ما يحمل (يحصل خ) من التراب بل يستحب النفض لانا نقول ان الحق اشتراط العلوق اذا امكن و ان كان لطيفا و لا ينافيه جواز التيمم بالحجر لا مكان ما يحصل به العلوق فيه من غبار و نحوه و لو قيل لو كان كذلك لما جاز التيمم بالحجر اذا كان مغسولا او وقع عليه مطر قلنا ان الحكم العام يناط باغلب افراد متعلقاته و لا يضر تخلف بعض الرابطة فى بعض الافراد ظاهرا لجواز وجودها و خفائها او وجود ما يقوم مقامها مثل حصول اجزاء لطيفة منبثة فى الماء بل لا يكاد تفقد من الماء الا انها فى مثل الدجلة

و الفرات اكثر و اظهر بل لولا وجودها لماعاش فى الماء الحوت على ما برهن عليه فى محله او ما يصاحب بذلك من ذرو الرياح و لا يمكن فى الحكمة توقيف جميع المكلفين على ذلك بحيث يقال لهم ما وجدتم الرابطة فتيتموها و الا فلا لخفائها و عدم قابلية كل مكلف للمتفطن بالاشياء الدقيقة التى لا يهتدى اغلب الخواص اليها فسهل اهل العصمة عليهم السلام مدارك الدين و التكاليف بتعليقها على ما يظهر و على الغالب و ان كان التعليق فى الواقع انما هو على الرابطة و لا ينافى ذلك ايضا استحباب النفض لان النفض انما يذهب به ما يشوه البشرة مما غلظ من التراب لا ما لطف و يكفى مما لطف حصول مسماه فى نفس الامر و تحقيقه على نحو ما ذكرنا من الخفاء و لا ينافى ذلك ايضا قوله تعالى فى سورة النساء فتيتموها صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم لعدم ذكر منه لانه لو اريد به ذلك لما حذفه لانا نقول ان هذه نزلت لبيان كيفية التيمم لا لبيان التيمم به و الاية التى فى سورة المائدة نزلت بعد سورة النساء فلهذا كانت ايتها لبيان التيمم به فاثبت فيها منه فيكون الضربتان للغسل انسب على ان الشيخ (ره) مع هذا جمع بين الاخبار بالاخبار المخصصة كحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة لليدين و صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة و من الجنابة مرتان و قد صرح فى التهذيب فى وجه الجمع بنحو ما ذكرنا و ربما فهم من كلامه فى التهذيب حيث قال و مما ورد من الاخبار التى تتضمن ان الفرض مرة على جهة الاطلاق خبر ابن بكير عن زرارة انه (ره) قائل بأن الضربة الثانية مستحبة فى الغسل اذا قيل بالمشهور او مطلقا على القول الاخر فان ثبت ان ذلك قول له فهو جمع بين الاخبار حسن متجه و الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفى فى شرح الفية الشهيد (ره) قال فى رد دليل المشهور مع امكان حمل الزايد على الاستحباب هـ، و استوجه هذا الحمل المحقق فى المعتبر و استقره صاحب الكفاية و صاحب المدارك بعد ذكر امكان الحمل على الاستحباب جعل الاحوط عدم ترك المرتب مطلقا و كذا صاحب الذخيرة

فلا يكون على كل حال ما وقع منه عن عدم فهم المراد ولا خطأ بل صواب وقوله (ره) على ان الكلام انما هو فى خواص الائمة عليهم السلام الذين حازوا خطاب المشافهة يناقض كلامه سابقا و ينافيه لانه ممن حكم له بصحة ما يدعيه من الاجماع وهنا فرق بينه وبين المتقدمين فى صحة ما يدعونه من الاجماع لحسن الظن فيهم بعدم الغلط وفيه هنا حكم بالغلط المفهوم.

قال ومنها انه مع العلم بانهم لا يتكلمون الا بقول الامام (ع) ولا يفتون بشيء الا بعد السماع منه اى حاجة الى الاتفاق و لم لا يكفى احدهم على الاطلاق و الجواب انه قد تبين سابقا ان هذا العلم انما يحصل من تتبع احوالهم و الاطلاع على تقواهم و ديانتهم و هو مختلف باختلاف اوصافهم فقد يحصل باثنين بل بواحد و قد يحصل بعشرة بل بعشرين.

اقول و هذا مثل ما سبق و لكن كلام المعارض متجه على ما قرر هو و ليس فى جوابه جواب و لا مطابقة فان قوله ان هذا العلم يحصل الخ لا يتمشى على معرفته بالاجماع فان لقائل ان يقول ثبت عندنا العلم بالتبع فلانحتاج الى الاتفاق بل الواحد يكفى و اما على ما قررناه فان الواحد لا يزيد على كل فرض على خبر الواحد الصحيح الصريح الدلالة و لا يثبت به عندنا ما يثبت بالاجماع للاحتتمالات السابقة فراجع و لا عبرة بمجرد الاتفاق على ان قوله و قد يحصل بعشرة بل بعشرين ينافى قوله سابقا بان العبرة بالنص لا بغيره و لهذا قال لو تعارض الاجماع و الخبر قدم الخبر لان دلالته على قول الامام (ع) تفصيلية بخلاف الاجماع و (فان خ) ظاهر كلامه ان الواحد قد لا يحصل به العلم و هذا خلاف ما قال من انهم لا يقولون الا بالنص و يلزمه مع ذلك ان الواحد كاف لانه لا يقول الا عن سماع من الامام عليه السلام.

قال و منها انهم ليست لهم فتاوى مجردة عن الاسناد الى الامام (ع) لان من عادتهم انهم اذا سمعوا من الامام (ع) شيئا اسندوه اليه و الجواب ان هذا غير مسلم بل كثيرا ما يفتون بالحكم و لا يصرحون باسناده الى الامام عليه السلام تقية عليه او لاجل غرض اخر و كثير من الاحاديث ناطقة بذلك و الاستبعاد بان التقية تقتضى

الافتاء بقول العامة لا بقول الامام عليه السلام من غير نقله عنه غير موجه فان التقية كما تكون بالوجه الاول تكون بالوجه الثانى و ما استشهد به على صحة الوجه الاول يقتضى الوجه الثانى و على تقدير تسليم الدعوى يتم المطلوب ايضا فان نقل الشيخ مثلاً اجماعهم يراد به اجماعهم على الرواية و من رواياتهم تعرف مذاهبهم و هذا يجب على الخصم قبوله فلا يجوز له رد اجماعات الشيخ و اضرابه و هذا حالها .

اقول مراد المعترض انكم اذا قلتم انهم لا يفتون بغير قول الامام عليه السلام ما كانت لهم فتاوى حتى يحصل باتفاقها اجماع و انما فتاويهم متون الاخبار فلا يلزم من دعواهم الاجماع حجية الاجماع و ان كان كلامهم حجة لان حجيته حجية النص و هو متجه على ما رتبته هذا الشيخ .

قال و منها ان دعوى وجود كتب اصحاب الائمة (ع) فضلاً عن معلوميتها فى عصر من تقدم على الشيخ كالكلينى و الصدوق بعيدة عن الانصاف الخ ، فاجاب بانه ان لم يحصل الكل فلا ريب فى حصول البعض و هو كاف الخ ، الى ان قال و منها ان الاطلاع على مذاهب هؤلاء لا يدل على الاطلاع على سائر مذاهبهم فضلاً عن مذاهب غيرهم و الجواب انه لا يحتاج الى ان يطلع على سائر مذاهبهم الا لمن حاول اثبات الاجماع الحقيقى المدون فى اصول الفقه و تحصيله اصعب من صيد العنقاء و اما من حاول اثبات اتفاق جماعة من خواص الائمة عليهم السلام على حكم رواية و فتوى فلا يحتاج الى ذلك بل هو اسهل من شرب بارد الماء على السيد و الشيخ و من قبلهما .

اقول و ايضا كلام المعترض متجه عليه و على ما رتب و يلزمه من جوابه بالاكتفاء بتحصيل البعض من المتقدمين الاكتفاء بتحصيل البعض من المتأخرين فان كان قبل من المتقدمين لحسن الظن فيهم كما ذكر سابقاً فى فهم مراد الامام عليه السلام عند نقل الحديث بالمعنى و عدم السهو فى النقل فكذلك المتأخرون فانهم اهل لذلك لان فيهم من لا يكاد يوجد مثله فى المتقدمين فى التذكر و الفهم الا ان يقول بانهم يعملون بالرأى و القياس و الاستحسان و الا يلزمه

ما يلتزمه (يلزمه خ) للمتقدمين .

قال (ره) تنمة في الاجماعات وفيها امور :

الاول ان الاجماعات التي يدعيها علماء الامامية في مصنفاتهم الافتائية ان ارادوا بها الاجماع الحقيقي في جميع الموارد فهو كذب بحث لا يجوز نسبته اليهم رضوان الله عليهم و ان ارادوا به معنى غير هذا فله صور احدها ما يكون منعقدا وقت ظهور الائمة عليهم السلام و يراد به المشهور بين خواصهم رواية او فتوى او رواية و فتوى او عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع فدعوى الاجماع من المتأخرين كالفاضلين و الشهيدين و اضرابهم من غير نقل من المتقدمين غير مستقيم لعدم امكان اطلاعهم و اما مثل السيد و الشيخ و من تقدم عليهما فيمكن اطلاعهم عليه من غير جهة النقل لمعرفتهم بمنشأ الاجماعات و تيسر ذلك عليهم لوجود الاصول الاربعمئة كلها او جلها عندهم فيكون غاية الاجماع عندهم الشهرة او عدم وجود المخالف و لا ريب في حجية هذا الاجماع .

اقول قوله ان ارادوا بها الاجماع الحقيقي الخ ، ليس بمتجه و قد مر جوابه في عدة مواضع و كيف يكون كذبا و كثير من المسائل ادعى فيها الاجماع الحقيقي و هو كذلك كما لو كان المخالف موجودا في الصدر الاول بحيث يمتنع على طريقته دعوى الاجماع كقول الصدوق بان ماء الورد يرفع الحدث مطلقا و ان النوم ليس بناقض بنفسه لانه ليس بحدث الى غير ذلك ثم انقرض الخلاف فان الاصحاب ادعوا فيهما و في نظائرهما الاجماع و هو اجماع حقيقي و ان وجد سابقا المخالف لانقراضه و انقراض قوله فقوله (ره) كذب بحث ، كذب بحث لا يجوز نسبته اليهم رضوان الله عليهم و قوله و يراد به المشهور بين خواصهم الخ ، ان اراد به مجرد الشهرة فقد مر الكلام عليها و انها لا حجة فيها الا على النحو الذي قررناه فانها اجماع و حجة سواء كان رواية او فتوى او رواية و فتوى و اما عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع فان دل الدليل القاطع على خطأ المخالف لو فرض وجوده كما اذا دل على دخول قول الامام عليه السلام فهو اجماع لا فرق بين المتقدمين و غيرهم و الفارق مطالب بدليل الفرق المعبر .

واما مثل فرقه بين السيد والشيخ و من قبلهما و من بعدهما فليس بشيء لان استدلاله على الفرق بان هؤلاء يتيسر عليهم لوجود الاصول عندهم لايتهض بالحجة لانهم ان كان استيضاحهم واعتبارهم وانتقادهم معتبرا يعول عليه فلا ريب ان المتأخرين و ان لم تصل اليهم الاصول فقد وصل اليهم كتب من وصلت اليهم الاصول و هي معتبرة كالاصول بل احسن منها لان الاصول ليس كلها تعتبر و كتب هؤلاء كلها معتبرة انتخبها من الاصول المعتبرة من يعتبر انتخابهم كالسيد والشيخ و من قبلهما فماعتد المتأخرون الا على ما هو معتمد فلا فرق مع ان عند المتأخرين ما عند المتقدمين من القرائن غالبا من شهرة الخبر و تكرره في كثير من الاصول يعرفونها بوجودها في كتبهم و ان لم توجد عندهم الاصول لان العلماء في الغالب اذا رأوا حديثا ابتدءوا في السند بذكر صاحب الاصل و يعرف وجود الخبر في اصل ذلك الراوى المبتدء به في السند كأن يقول الشيخ في كتابي الاخبار مثلا الحسين بن سعيد و هو لم يلقيه و انما صدر به السند للدلالة على انه اخذه من اصله و كذلك اذا اخذه من جامع البزنطي قال في اول السند احمد بن محمد بن ابي نصير بل قد عرفت عادة نقلة الاخبار بذلك و كذلك يعرفون عمل الاصحاب بذلك الخبر من استدلالهم به على احكامهم و عدم عملهم به بحملهم له على المحامل البعيدة و الطعن في رواته (روايته خ) و دلالاته و بالعرض على الكتاب و السنة و على مذاهب الجمهور و بالجملة فجعل القرائن بل كلها لاتكاد تخفى على المتأخرين و عندهم زيادات قرائن لاتكاد تحصل للمتقدمين كانقراض احد القائلين و كاستقرار (كاستقراء خ) الحكم بعد الاختلاف على قول او قولين و انقلاب المشهور نادرا و بالعكس و انقطاع حكم تقية سلف موجبها و وقوع حكم تقية تجددت لم تكن قبل و كالا احتمال المتجدد عند النظر في توجيه السابق من الواردات الالهية التي سنحت بنظر الحجة عليه السلام الحافظ للشرعة لثلايرتفع الحق عن اهله و هذا اعظم من كل شيء الى غير ذلك فمن عرف ما قررناه ظهر له يقينا ان المتأخرين الذين وصل اليهم الحكم اولى من المتقدمين بكل اعتبار و ادلة هذه الحروف الشريفة من الاخبار و صحيح الاعتبار ليس عليها

غبار ولكنى اقول كما قال محمد كاظم الازرى (ره):

كم بجنبى للصبابة واد كل آن حمامه نواح

قال (ره) الثانى لا يكون منعقدا فى زمان الغيبة الصغرى على طبق قول واحد من الائمة عليهم السلام و ان لم يكن صاحب الزمان عليه السلام و الاطلاع على موافقة قوله لقولهم حاصل بالقرائن المعلومة بالتتبع بل احاديث الامر باتباعهم يشملهم ايضا بل ربما يقال انهم المعينون بخصوصهم بتوقيع القائم عليه السلام كما مر.

اقول قوله بالقرائن المعلومة الخ يريد به ان المتأخرين لا يكون اجماعهم حجة عنده لانهم لا يطلعون على قوله عليه السلام ليكون قولهم موافقا لقوله الذى هو شرط اعتبار حجة الاجماع و قد مر ما يغنى عن جوابه و قوله بل احاديث الامر باتباعهم الخ، ليس بصحيح لانه ان كان الامر باتباعهم مخصوصا باولئك و جب الاخذ عنهم و لم يجز الاجتهاد فى مقابلة اقوالهم و اقوالهم مختلفة و لا يجوز الترجيح فيها لان غيرهم لم يؤمر باتباعه فلا يعتبر نظره فيجب على من بعدهم العمل بكل ما علم عنهم اتفق او اختلف و هذا لا يقول به هو فى ائمة الهدى عليهم السلام بل يقول لا بد من النظر و الترجيح و من كان له تلك المرتبة كان مأمورا باتباعه و الا فهو اول من يعرض عنه ليس فى محال القول حجة و لا فى المسألة عنه جواب كما قال الرضا عليه السلام.

قال (ره) الثالث ما يكون منعقدا فى زمان الغيبة الكبرى بين اصحابنا المتأخرين و ليس هذا بحجة عندى و غايته الشهرة بينهم و لعل اصلها من الشيخ على ما عرفت و الاحتجاج بالعدالة المانعة من الافتاء بغير علم مردود بامكان استنادهم الى ما يظن دليلا و ليس بدليل بعد الاطلاع عليه فان الظنون مظنة الخطاء.

اقول قوله و ليس هذا بحجة عندى، ليس بحجة عندى و المحكم بيننا من يعرف الرجال بالمقال لا من يعرف المقال بالرجال و قد مر البيان فى عدة مواضع

من هذه الرسالة و حصره لاجماعاتهم فى الشهرة غلط لما مر مكررا على انه قد مر ان الشهرة تكون حجة فى حال ثم نقول كيف تكون شهرة المتقدمين حجة و لاتكون شهرة المتأخرين حجة و هم كلهم على مذهب واحد و لايجوز ان يكون المتأخرون على خلاف المتقدمين و الا كان الخطاء عند المتقدمين لانقراض طريقتهم و مذهبهم و لايجوز ان يكون فى كل وقت قائم بها على سبيل الاتصال لانه لو كان كذلك لاشتهر و اما من يدعى ذلك فانا نجده يعمل فى اكثر مسائله بطريقة المتأخرين فيعول على الظنون الضعيفة فيسلك اضعف طرق المتأخرين اذا اعوزه الخبر لانه لما لم يكن من اهل الفن و ديدنه انكار طريقتهم و لم يسمع منهم كان محجوبا غالبا عن معرفة الظن الذى يرتضيه الشارع لانه يحكم و يعتقد بطلان الظن بانواعه و يدعى فى جميع احكامه اليقين اما صريحا او اشارة و اذا قال بالظن ادعى انه يقين حتى انا وجدنا من يقول بالظن فى المسألة و يخالف القائل فيها بمثل ظنه و يقول بأن ظنه مطابق للحكم الواقعى و يحكم ببطلان قول مخالفه فى نفس الامر و اذا قيل له ما الفرق بينكما قال نحن لسنا من اصحاب الظنون و انما ظننا يقين و يتكلم بما لايعلم و لاشك انه مطالب باليقين فكل مسألة حكم بها لا عن يقين مؤاخذ بها لحكمه على نفسه بذلك لانه راد لرخص الله و شدد على نفسه و الحكم بالظن اذا تعذر اليقين رخصة مقبولة ممن امن بها مردودة ممن انكرها و لو كان هذا قائما بسنة الاولين على زعمه فان كان الاولون عاملين بالظن اذا اعوز اليقين كما يعمل هو فانهم كالمتأخرين لان المتأخرين انما يصيرون الى العمل بالظن اذا لم يكن لهم طريق الى اليقين و لهذا تراهم يتركون اخبار الاحاد اذا قام الاجماع لذلك و هذه طريقتهم لا يختلفون فيها و لا يتساهلون فيها بل لو كان عند احدهم ظنان اجتهد فى ترجيح احدهما فيعمل بالاقوى يشقون بلطف حدسهم و حسهم فى وزن ذلك الشعر يشقون شكر الله سعيهم و عظم اجرهم و ان لم يكن الاولون عاملين بالظن فى حال لم يكن احد ممن بعدهم قائما بطريقتهم فتكون طريقتهم منقرضة و المنقرض باطل لان الحق شجرة اصلها ثابت و قوله و لعل اصلها من الشيخ قد مر جوابها و يجوز ان يكون ما نقلوه من الشهرة انما هو مستفاد

من كتب الشيخ والسيد والمفيد وابن زهرة وابن حمزة و سلالر واضرابهم فما المانع منها وقوله والاحتجاج بالعدالة الخ، مردود بما سبق من اعتبار الظن حيث يفقد اليقين وبما اجاب به من اعترض فى نفى حجية الاجماع فى قوله ومنها ان قصر كلامهم على السماع فراجع وقوله فان الظنون مظنة الخطاء خطأ ان عمم لان الشارع اعتبره فى مواضع من الاحكام لاتنضبط و ان خصص فهو حق لكنه ليس بمحل النزاع.

قال (ره) الثانى الظاهر من دليل منكر حجية الاجماع بجميع انواعه نفى حجته القطعية فلا اقل من ان تبقى حجته الظنية فلا وجه للاعراض عنه و اطراحه بالكلية و اول من رد اجماعات السيد والشيخ لورود المخالف فى صورة النزاع الشهيد الثانى ظنا منه ان الشيخ يريد الاجماع على العمل بالخبر والحال انه يريد الاجماع على عدم رد الخبر او ظنا منه انه يريد الاجماع الحقيقى فانه يبطله وجود المخالف.

اقول قوله الظاهر الخ، لعل الظاهر منه ارادة بطلانه بالكلية لا انه لا يكون حجية قطعية لان القائل بالحجية يريد بها القطعية ولا اشكال فى هذا و ما قيل فى الاجماع المنقول فالمراد به فى نفس ثبوته لا فى حجته و ما قيل انه بحكم خبر الاحاد و هو لا يفيد الا الظن فقد قدمنا انما ذلك فى المنقول عن المحصل او المحصل الخاص فانه عند من لم يحصله فلا اشكال فى انه لا يفيد القطع و قد مر بيان ذلك و برهانه وقوله ظنا منه ان الشيخ الخ، ليس بظاهر لاحتمال ان يكون الشهيد (ره) انما فعل ذلك لانه ظهر له الدليل على عدم انحصار الحق فى المنقول فيه الاجماع فجاز عنده رده لعدم ثبوته لاحتمال المحصل او عدم صحة النقل للدليل و بالجملة فليس رده لذلك ردا للاجماع و كيف لا و اكثر استدلاله به الاترى انه فى كثير من الموارد يستدل على المسألة و يورد الدليل و يؤيده بنقل الاجماع عن السيد والشيخ و امثالهما لا انه يظن ان الشيخ يريد الاجماع الحقيقى لانه لو كان كذلك لكان المخالف ان كان معلوم النسب لم يرد الاجماع بذلك الشهيد و ان كان مجهول النسب لم يدع الشيخ حينئذ الاجماع الحقيقى و ان ادعى

المحصل لم يضر ذلك رد الشهيد لعدم حصول ذلك له و الشهيد (ره) لا يجهل هذه المسألة و هو من اهل الفن و لا ينافى ذلك انه قد يقع منه ما ينافى هذا الكلام لانه لا يستنكف عن الغفلة هو و لا غيره الا من عصمه الله تعالى .

قال (ره) حتى سرى الوهم فى عصرنا هذا الى ابطال اجماعات فقهاءنا الاولين و الاخرين حتى فى صورة عدم وجود المخالف لعدم تحقق الاجماع فى نفسه و لعدم الاطلاع عليه لتوقفه على معرفة فتاوى علماء الامصار المنتشرين فى الاقطار و مثل هذا الاجماع متعذر حصوله و مدعيه كاذب فكذبوهم فى نقل تلك الاجماع و طعنوا فيهم و نسبوهم الى الجهل و ان سبب ذلك مخالطتهم لعلماء العامة فاقتبسوا من اصولهم و هو قدح فى علماء الشريعة اذ ما منهم احد الا و هو يعمل بالاجماع سيما السيد و الشيخ و المفيد و ثقة الاسلام و رئيس المحدثين و امثالهم ممن هو فى زمانهم او قبلهم و العجب انهم يصدقونهم فى نقلهم اقوال العامة و لا يصدقونهم فى نقلهم مذاهب الخاصة مع انهم يصدقونهم فى نقلهم الروايات و كان الانسب انهم لما رأوا ان الاجماع المدعى لا يمكن حمله على حقيقته ان يحملوه على اقرب مجازاته و هو الشهرة او عدم وجود المخالف او الاجماع على عدم رد الحكم او الاجماع على رواية الحكم بمعنى تدوينها فى كتب اصحاب الائمة (ع) كما اعتذر لهم الشهيد الاول فى الذكرى بنحو ذلك .

اقول انما سرى (ذلك خ) الوهم من عدم التورع و من التجري و الاقدام على ما لا يعلم فكانت النفوس تدعى الربوبية بمعنى ان من شأنها ان لاتحب الدخول تحت الحجر لشدة انيتها و عظم دعواها فلا تقبل الدخول تحت طاعة غيرها الا قسرا فلذا تقدم على القول بغير علم و على انكار ما لم تعلم لاجل اغراضها الفاسدة فان كانت فتواهم فى مسألة ضرورية محسوسة و ادلتها كذلك انقادت لها غالبا و ان لم توافقها كراهة الفضيحة بين امثالها و لو ان الناس طلبوا الحق بدون ملاحظة الاغراض الفاسدة لم يختلفوا و ان كانوا مختلفين حين النظر لانهم متفقون حين الفطرة التى فطرهم الله عليها لان الذى يراد من الناس ان يتعلموا و طريق التعلم طلب ما لا يعلم ممن يعلم غير مستنكف و لا مستكبر و لا

متبرئ من الجهل فلو انهم سألوا من يقول بحجية الاجماع من العارفين به و يتفهم منه السائل منهم و اذا عرض عليه دليله و لم يعرفه قال اعد على و لا يستنكف كراهة ان يقال انه بليد فان ذلك خير من ان يكون عنيدا (عتيدا خ) فلو كانوا كذلك لا تفقوا على الحق و لهذا الداء العضال وقع النزاع فيما هو متحقق لا ينبغي النزاع فيه و من ذلك انكروا الاجماع و حجته على طريقة الشيعة لا لعدم تحققه فى نفسه و لا لعدم امكان الاطلاع لتوقفه على معرفته فتاوى علماء الامصار المنتشرين فى الاقطار لما نبهناك عليه مرارا من ان الاطلاع لا يتوقف على ذلك و قوله (ره) مثل هذا الاجماع متعذر حصوله و مدعيه كاذب باطل لانه لا ينكر وجود مسائل متفق عليها بحيث يجزم ان جميع العلماء المنتشرين فى اقطار الارض متفقون عليها كوجوب المسح فى الوضوء و تعيين متعة الحج على الافاقى بالاستطاعة و كلامه هذا و ان كان فى مقام الرد على منكرى حجية الاجماع الا انه ممن لا يقول بها .

قال (ره) الثالث لا ريب ان اجماع الامامية ان تحقق فهو حجة قطعا للقطع بدخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوالهم لكنه قل ان يتحقق فى غير ضروريات الدين او ضروريات المذهب و الخلاف فى غيرهما اشهر من ان يذكر فلا ينبغي الالتفات الى اجماعات المتأخرين لعدم القطع بدخول قول المعصوم عليه السلام بل هذا مما يقطع به فى زمن ابن ادريس و ما شاكلة الى يومنا هذا و لو اريد به المشهور بينهم لم يكن حجة .

قال فى المعالم ان كل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا و ليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث تعتبر الاحاد فلا بد ان يراد به الشهرة ثم ذكر انه يمكن الاطلاع على الاجماع فى الزمن المقارن لعصر ظهور الائمة عليهم السلام لا مكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التتبع .

اقول قوله و الخلاف فى غيرهما اشهر من ان يذكر قد تقدم ما يصلح جوابا له و نقضوا قوله فلا ينبغي التفات الخ ، باطل .

اما اولا فقد اثبتنا الالتفات فنفيه غير مسموع و راجع ما مضى و اما ثانيا فلأن

نفيه الالتفات اليه جعله متفرعا على وقوع الخلاف و ليس كلما وقع فيه الخلاف لا يلتفت اليه لان وقوع الخلاف ليس دليلا على عدم الالتفات اليه و لا على عدم تحققه و باقى الكلام قد مر الكلام فيه .

قال (ره) و على هذا لاحتاج الى اعتذار الشهيد الاول مع انه احسن الادب مع مشائخنا المتقدمين و اما الشهيد الثانى فقد اساء الادب معهم كثيرا ، قال بعد ان اورد ما يقرب من اربعين مسألة ادعى الشيخ فيها الاجماع و ليس كذلك قال و افردنا هذه المسائل للتنبيه على ان لا يغتر الفقيه بدعوى الاجماع فقد وقع فيه الخطاء و المجازفة كثيرا من كل واحد من الفقهاء سيما من الشيخ و المرتضى و فيه تصريح بتخطئة السيد و الشيخ و غيرهما و نسبتهم الى المجازفة مع انه ناقض نفسه فى اماكن كثيرة منها ما نقله عنه فى المدارك فى وجوب غسل القطعة اذا كان فيها عظم قال هذا الحكم ذكره الشىخان و اتباعهما و احتج عليه فى الخلاف باجماع الفرق و اعترف جمع من الاصحاب بعدم الوقوف على نص فى ذلك لكن قال جدى ان نقل الاجماع من الشيخ كاف فى ثبوت الحكم بل ربما كان اقوى من النص و هو مناف لما صرح به من التشنيع على الشيخ و غيره فى دعوى الاجماع و المبالغة فى انكاره .

اقول ان مقام الشهيد ارفع من ان يجهل كل الجهل بأن ينكر الاجماع و يقع فى الشيخ و غيره و لكن له مقاصد و لكلامه محامل و ان كنا نجوز عليه الغفلة و الخطاء و لكن بين لك ان الاجماع المنقولة ليست من قبيل الاخبار (الاحاد خ) بحيث يكفى فيها مجرد النقل و تكون بمجرد ذلك ثابتة و ان افادت مفادها بل هى من قبيل المسائل الاجتهادية فيجرى فيها الترجيح للخلاف فى شرائط الحجية من جهة معرفة دخول قول المعصوم عليه السلام بالقرائن الدالة على ذلك و اما وقوع الخطاء و احتمال المانع من التقليد فيه فلعدم العصمة .

و اما احتمال المجازفة فلا مكان الاعتماد على نقل الثقة لانه قرينة دالة و ذلك راجع الى حصول الظن للمعتمد فيكفى فى حقه و ان كان لا يكفى ذلك فى حق غيره بل لا بد من الاطلاع الابتدائى فى النقل حيث يمكن ليعلم هل المنقول

ضرورى او مركب او مشهورى او غير ذلك و لا يكتفى بالنقل بدون النظر فيه و قوله (ره) انه اساء الادب معهم كثيرا عجيب لانه انكر على الشهيد فى اساءة الادب مع الشيخ و السيد و لم ينكر على نفسه فى اساءة الادب مع الف سيد مثل السيد و الف شيخ مثل الشيخ و قوله (ره) مع انه ناقض نفسه فى اماكن كثيرة منها ما نقله عنه فى المدارك الخ ، لا يلزم المناقضة بل معنى كلام الشهيد كما قلنا انه حصل له الظن بنقل الشيخ فى هذه المسألة فاعتمد على ظنه ، لا يقال كيف يحصل له الظن بنقل الشيخ فى موضع و فى اخر لا يحصل لانا نقول ان مرادنا بحصول الظن حصوله عن رجحان الحكم فى اللطيفة الربانية التى اشار اليها الصادق عليه السلام فى مقبولة عمر بن حنظلة بقوله و عرف احكامنا فان العالم ينظر بنور الله و يكون الدليل مقارنا لنظره و مطابقا و لو كان فى الحقيقة نظره تابعا للدليل ابدان لكان اذا تعارض الدليلان يتعذر عليه الترجيح لعدم المرجح الا ترى انه لا يقبل كل دليل و انما يقبل ما يوافقه و نقل الشيخ للاجماع كغيره من الادلة يقبل منه العالم ما يوافقه و تكون الموافقة عنده دليلا على وقوع ذلك النقل الخاص لا عن خطأ و لا عن مجازفة و عدم الموافقة عنده دليلا على احتمال الخطاء و المجازفة بحيث لا يعتمد على مجرد النقل بدون النظر فيه الى ان يحصل الموافقة فافهم الاشارة .

قال (ره) و قد تبين مما مر ان مثل هذا التشنيع العظيم مبنى على ان طريق المتقدمين و المتأخرين واحدة و ليس كذلك فلنا ان نقول ان المتقدمين انما يعملون بهذه الاصول التى احدثتها العامة لاجل الزامهم بما لا ينكرونه لاجل ان ذلك دليل عندهم كما انه كذلك عند المتأخرين و الاجماع من اشهر ادلتهم فلا ينبغي نسبتهم الى الجهل و ان ذلك بسبب مخالطتهم و الطبع سراق لكن لا بد و ان يراد به الاجماع الناشى عن اتفاق الاراء فانه من مخترعات العامة قطعاً يدل على ذلك ما رواه فى الكافى من جملة رسالة كتبها الصادق عليه السلام الى اصحابه يقول فيها و قد عهد رسول الله صلى الله عليه و آله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض الله نبيه صلى الله عليه و آله يسعنا ان نأخذ بما اجمع عليه رأى الناس ثم قال عليه السلام فى (فما ظ) احد اجراً على الله و لا بين ضلالة من اخذ بذلك

فاجتماعات السيد و الشيخ و اضرابهما ان ارادوا الناشى عن اتفاق الاراء فمرادهم الزام العامة القائلين بذلك و ان ارادوا به الناشى عن اتفاق الروايات فهذا هو الحجة التى لايجوز ردها.

اقول قوله (ره) ليس كذلك، يعنى ان طريقة المتقدمين ليس مثل طريقة المتأخرين ليس بشىء لما بينا سابقا ان الطريقة واحدة و الا لزم انقطاع الحق و ارتفاعه فى وقت من زمان التكليف عن الفرقة المحقة و قوله فلنا ان نقول انما يعملون بهذه الاصول الخ، ممنوع فى حق المتأخرين لتصريحهم بأن الاجماع عندهم لا يكون حجة الا اذا كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام و هو ممن نقل ذلك عنهم و كتبهم مشحونة بذلك فدعوا على المتأخرين بقوله كما انه كذلك باطلة و قوله فيهم بهتان و قوله فلا ينبغي نسبتهم الى الجهل يعنى المتقدمين معارض بالقول الحق انه لايجوز نسبة المتأخرين الى الجهل و لو قلت بالطريق الاولى لم اكن مخطئا لما بينت سابقا من اختصاص المتأخرين بمزايا الاحتمالات المتجددة مع ان ما استقر من المذهب مع ادلته و تواجيده و ما اتفق عليه و ما اختلف فيه قد صار اليهم و ان كان من جهة المخالطة مع العامة فالمقدمون اشد و ان كان من جهة ان الطبع سراق فلا ريب ان المتقدمين يخاف عليهم من ذلك اشد من المتأخرين لاختلاط الاحكام و الحكام فى عصر المتقدمين بخلاف المتأخرين و ليس فى الحديث على المتأخرين طعن بوجه ما و ما حكم للسيد و الشيخ و اضرابهما من الارادة الحسنة بانهم ان ارادوا الناشى عن اتفاق الاراء الى اخر كلامه فهو فى حق المتأخرين بالطريق الاولى لان المتأخرين لا يكادون يريدون الناشى عن الاراء قط و ما يتوهم من عبارات بعضهم فهو اما لانه قد ظهر له تحقق دخول قول المعصوم عليه السلام و لم يظهر لغيره الناظر فى عبارته او انه غلط فى التعبير عن هذا المعنى او انه راد على غيره دليله بحمل اجماع ذلك الغير على ذلك ليطله او انه اخطأ فى الارادة لذلك سهوا و من ذهب منهم الى اعتبار حجية مجرد الشهرة كما سبق انما يزعم ان ذلك تحصل منه قوة الظن بدخول كلام المعصوم عليه السلام و على كل تقدير فالشيعة لا يعتبرون الاراء و لا اتفاقها فى الدين ما لم

تفد دخول قول الحجة عليه السلام والمدعى عليهم باهت لهم .

قال الرابع سبب اختلاف علمائنا فى مسائل التفريع اختلاف انظارهم و مبادئها كما هو جار بين سائر الامة و سبب اختلافهم فى المسائل المنصوصة فسيبه اختلاف الروايات ظاهرا و قل ما وجد فيه التناقض بجميع شروطه و قد كانت الائمة عليهم السلام فى زمان تقية و استتار لقوة مخالفتهم و كثيرا ما يجيئون السائل على وفق معتقد بعض من عسى ان يصل اليه المعاندون او يكون الجواب عاما مقصورا على سببه او قضية فى واقعة مخصوصة او اشتباه على بعض النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا وبينهم كما وقع فى زمن النبى صلى الله عليه وآله مع ان زمان الائمة (ع) كان اطول من الزمان الذى انتشر فيه الاسلام و وقع فيه النقل عن النبى صلى الله عليه وآله و كانت الرواة اكثر عددا فهم بالخلاف اولى لا ريب ان الاشتباه مع الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة خصوصا اذا كانوا من العلماء المحققين و لم يوجد لهم مخالف و قد دل العقل و النقل على قبح العمل بالمرجوح الضعيف و ترك العمل بالراجح القوى نعم فى بعض الصور قد يحصل الظن القوى فى خلاف المشهور فيجب العمل به لرجحانه على الظن الحاصل من المشهور سيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين دون غيرهم و ما احسن ما قيل المناسب لاهل الورع ان يراعى فى العمل بالاحكام الشرعية ما امكنه من الاحتياط فى المسائل الخلافية فيختار فيها طريقا لا تعارضه رواية و لا ترده دراية تتفق فى حسنه الاراء و الاثار و تشهد على صحته الفتاوى و الاخبار فانه مسلك لا ريب فيه و سبيل واضح لا عيب يعتريه ، انتهى كلامه الذى اردنا نقله و الكلام عليه عفى الله عنه و عنا و عن جميع المؤمنين .

اقول اول كلامه هذا لا بأس فيه الى قوله فهم بالخلاف اولى و قوله لا ريب ان الاشتباه مع الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة الخ ، يطول الكلام فيه الا انه لا فائدة فيه فيما نحن بصدد و قوله لاسيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين الخ ، مردود بما تقدم و قوله و ما احسن ما قيل الى اخر كلامه فيه انه يلزم منه ان المصير الى الاخبار بدون ملاحظة كلام العلماء و سلوك الجمع بينهما ليس فيه

احتياط وانما الاحتياط فى الفتوى سلوك طريق الجمع بينهما فانه الذى لا ريب فيه ولا عيب يعتريه وما سواه ففيه ذلك وهو كما ترى وانما اوردت كلامه اعلى الله مقامه لما فى الكلام عليه من الفوائد المتعلقة بمسألة الاجماع مما تثبتته و نفيه و اعلم ان فيما كتبت بعض المسائل المستغربة و لولا خوف الاطالة و قوله عليه السلام ما كل ما يعلم يقال و لا كلما يقال حان وقته و لا كلما حان وقته حضر اهله هـ، لاوردت فى ذلك من الاخبار و صحيح الاعتبار ما يجعلها انسية بعد ما كانت وحشية و لكن لا حاجة الى ذلك فان اهلها يعرفونها و الاغيار غير مخاطبين بها و السلام على من اتبع الهدى، و فرغ منها مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم الاحسائى قبل الزوال من السادس عشر من شهر رمضان سنة خمس عشرة بعد المائتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة و السلام حامدا مستغفرا مصليا مسلما و الحمد لله رب العالمين .

الرسالة الحملية

فى شرح عبارات من فوائد الآقا باقر البهبهانى

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الحملية
فى شرح عبارات من فوائد الآقا باقر البهبهاني

- قال (ره): فائدة - اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان موافقا لمذاهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء والمتأخرين الا انه توهم بعض الاخباريين فجوز كونه تقية وان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل بمجرد تكثير المذهب فى الشيعة كيلا يعرفوا ويؤخذوا..... ١١٦
- قال (ره): وهذا التوهم فاسد من وجوه:
- الاول - ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا وصوابا لما ورد من الاخبار ان الرشd فى خلافهم، الخ..... ١١٨
- قال (ره): الثانى - ان العامة بادنى شىء كانوا يتهمون الشيعة بالرفض واذيتهم للشيعة انما كانت بالتهمة غالبا وهذه كانت طريقتهم المستمرة فى الاعصار و الامصار فكيف تكون الحال اذا رأوا انهم يفعلون فعلا لا يوافق مذهبا من مذاهبهم ولا يقول به احد منهم، الخ..... ١١٩
- قال (ره): الثالث - ان الحق عندنا واحد والباقى باطل وما بعد الحق الا الضلال و فى المثل الكفر ملة واحدة فإى داع الى مخالفة التقية و ارتكاب الخطر الذى هو اعظم لاجل تحقق التقية التى هى اخف و اسهل فتأمل..... ١٢٢
- قال (ره): الرابع - ان التقية انما اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذى هو الحق على الذى ليس بحق، الى ان قال: فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فإى نحو يعرف انه هو التقية حتى يعبر فى مقام الترجيح و يقال ان معارضه حق و مذهب الشيعة..... ١٢٢

قال (ره): فان قلت اذا رأينا المعارض مشتهرا بين الاصحاب يحصل
الظن بانه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكفى مجرد الشهرة
فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الغرض ظهور مذهب الشيعة و الشهرة
مرجح على حدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذى توهم ما توهم
لا يضر..... ١٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد عن لى ان اذكر ما هو الصواب فيما اختلف فيه الاصحاب من انه هل يحمل من الاخبار على التقية ما لا يوافق شيئا من المذاهب لوجود بعضها لا يوافق مذاهب العامة و لا مذهب الخاصة ام لا بد فى الحمل على التقية من وجود قول لهم يحمل عليه و الا لم يجز ذلك مما صرح بالاول شيخنا الشيخ يوسف بن احمد بن ابراهيم البحرانى وغيره و بالثانى شيخنا الفاخر الآقا باقر بل ظاهر كلامه دعوى الاتفاق و قد حقق مذهبه فى فوائده فاحببت ان انقل صورة عبارته و اجعلها متنا لكلامى ليكون شرحا مبينا و توقيفا معينا على ما اختاره فى هذه المسألة .

قال (ره): فائدة - اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان موافقا لمذاهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء و المتأخرين الا انه توهم بعض الاخباريين فجوز كونه تقية و ان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل بمجرد تكثير المذهب فى الشيعة كيلا يعرفوا و يؤخذوا .

اقول الظاهر ان معنى كون الحكم المستفاد من الخبر تقية هو ان يكون وجوده فى المذهب للعمل او للذكر و النقل خاصة و ان لم يعمل به احد مما يتوقى به من بعض غوائل الاغيار و يسكن نائرة الغل و الحسد من صدورهم للمؤمنين سواء كان بموافقتهم فى قول او عمل او بعدم مخالفتهم كذلك او بمشابهتهم فيما يخصهم او يشاركون فيه غيرهم و لا ريب ان من مشابهتهم كثرة اختلافهم و اقوالهم و اختلاف رواياتهم فانها مما يسكن نائرة الحسد قد يوقعون الخلاف لاجل ذلك لا غير كما تدل عليه موثقة زرارة عن ابى جعفر عليه السلم قال سألت عن مسألة فاجابنى ثم جاءه اخر فاجابه بخلاف ما اجابنى ثم جاءه اخر فاجابه بخلاف ما اجابنى و اجاب صاحبى فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما

اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم الحديث .
فان قلت انما اجاب بالاجوبة المختلفة لعلمه ان بكل جواب قائلا منهم و هو
خلاف ما تدعيه .

قلت هذا خلاف الظاهر من الحديث فى السؤال و الجواب لان الظاهر انهم
مختلفون و يعلمون ان مذهب الائمة عليهم السلم واحد فاذا اتفقوا دل على خالص
اتباعهم و اذا اختلفوا كما اختلف اولئك هان الامر عليهم و لهذا قال فى هذا
الحديث بعد ذكر و لو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا و لكان اقل
لبقائنا و بقائكم الحديث ، و هذا ظاهر فى انه ليس الغاية الا فيما يحصل به الدفاع
عن شيعتهم سواء كان به قائل منهم ام لا بل اختلافهم فى ذلك كاف و مثله ما رواه
ابو خديجة فى الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته انسان و انا حاضر فقال
ربما دخلت المسجد و بعض اصحابنا يصلى العصر و بعضهم يصلى الظهر فقال انا
امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا و اخذ برقابهم و لا ريب ان فى هذا
الاختلاف فى ان بعضنا يصلى الظهر و بعضنا يصلى العصر لم يقل بهذا التوقيت
احد من العامة فيما نعلم و قد جعله عليه السلم علة للدفاع اذ به يحصل الاختلاف و
الخلاف بين الشيعة فيحصل لهم المشابهة بهم او (و خ ل) لا يعرفون باتفاقهم و
معنى انهم يعرفون انهم على خلافهم فى عدم الاختلاف الذى هو اثر الالصابة
للحق و امثال ذلك كثير لا يخفى على من تتبع اثارهم و عرف اسرارهم فقله (ره)
الا انه توهم بعض الاخباريين يشير به الى الشيخ يوسف بن احمد البحرانى و من
تأمل الحال تحقق انه ليس بتوهم و انما هو الصواب و ليس كونه من الاخباريين
بمانع للالصابة و دعوى انه المعروف من الاصحاب المتقدمين و المتأخرين ليست
بمنافية لهذا لانا نمنع ما ذكره من حمل الاصحاب كثيرا من الاخبار على التقية مع
وجود القائل و انما نمنع من حصر ذلك فيما ادعاه لوجود كثير من اخبارهم لم نجد
بها قائلا منهم و لا يجوز حملها على شىء من اقوال الفرقة المحقة نعم لقائل ان
يقول ان مثل ذلك يحمل على محامل اخر غير التقية من بيان سر او تفسير باطن
كما قال شارح الاصول فى الاجوبة المختلفة قال و تلك الاجوبة المختلفة عن

مسألة واحدة يحتمل ان يكون بعضها او كلها من باب التقية لعلمه عليه السلم بأن السائل قد يضطرب اليها ويحتمل ان تكون كلها حكم الله تعالى فى الواقع اذ ما من شىء الا وله ذات و صفات متعددة متغايرة ترتب عليها احكام مختلفة فلو سئل العالم التحرير عنه مرارا و اجاب بكل (فى كل خ ل) مرة بجواب مخالف للجواب السابق كانت الاجوبة كلها صادقة فى نفس الامر و ان لم يعلم السائل وجه صحتها و لا يقدح عدم علمه فى صحتها لان الواجب عليه بعد معرفته (معرفة خ ل) علو شأن المسئول و تبحره فى المعارف و العلوم هو التسليم و اعتقاد انها صدرت منه لمصلحة انتهى، و الجواب ان ما صدر منهم عليهم السلم من ذلك قد اوصوا بكتمانهم و حذروا من افشائه و بيانه و لا شك ان الداعى الى ذلك هو الخوف من احكام (حكام خ ل) اهل الخلاف و قضاتهم اما ليسلموا و تسلم شيعتهم باخراجه مرموزا او لثلا يطلعوا عليها فيضاهوا به العلماء عليهم السلم و كل ذلك و امثاله تقية بل فى الحقيقة حتى ما كتموا عن شيعتهم او رمزوه عنهم فانه تقية منهم او عليهم و الا (لا خ ل) التقية لا ظهور الحق على اكمل وجه و اجلى بيان و لهذا اشار سبحانه بقوله الحق ليظهره على الدين كله و ذلك عند انقضاء دولة الباطل التى هى سبب التقية و الكتمان و كان وعدا مفعولا .

قال (ره): و هذا التوهم فاسد من وجوه: الاول - ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا و صوابا لما ورد من الاخبار ان الرشد فى خلافهم و فيما ذهبوا اليه فكيف مثل هذا تقية لان المراد من الرشد و الصواب انما هو فى الواقع رشد و صواب لا من جهة التقية و رفع الضرر و الا فجميع ما ذهب اليه العامة يصير رشدا و ايضا اذا كان رشدا فلم حكمت بانه تقية و مخالف لمذهب الشيعة .

اقول قوله ان الحكم اذا لم يكن موافقا الخ مردود اذ عدم موافقته لمذاهب احد منهم اعم من الرشد و الصواب اذ ليس كلما وافقهم باطلا لوجود ذلك فى كثير من احكامنا كما انه ليس كلما خالفهم حقا فان كثيرا من احكام الملل المخالفة للاسلام مخالف لجميع مذاهب الجمهور و لمذاهبنا مع انها باطلة و

الحكم بوجوب غسل الرجل اليمنى فى الوضوء و مسح اليسرى او بالعكس مخالف لجميع مذاهبهم و ليس برشد و لا صواب لان المراد من قولهم عليهم السلم ان الرشد فى خلافهم انما هو فيما كان بخلاف ما حكموا به و كان فى اصولنا و المعروف من مذهبنا ما يوافقه او يشبهه و لو لم يكن عندنا ما يوافقه او يشابهه لم يكن رشدنا و ان كان بخلافهم و لهذا رد الاكثرون ما دل على وجوب القصر فى قاصد الاربعة الفراسخ لغير مريد الرجوع ليومه او ليلته و ان خالف مذاهب الجمهور لعدم ما يوافقه عندنا بل المعروف من مذهبنا يخالف ذلك و هو حصره فى الثمانية او الاربعة لمريد الرجوع ليومه او ليلته و هذه الموافقة و المشابهة هى المخصصة لعموم كون الرشد فى مطلق المخالفة و الا لصدق على كثير من احكام مخالفي الاسلام فتفهم ذلك راشدا فانه اصل عظيم و قوله (ره) لان المراد من الرشد و الصواب انما هو فى الواقع رشد و صواب لا من جهة التقية و رفع الضرر حق و لا منافاة فيه لما قلناه من ان الرشد الواقع انما هو فيما خالفهم و تناولته ادلتنا و شابه المعروف من مذهبنا و الا فليس بمسلم على عموميه و اعلم ان باقى كلامه فيه تدافع و اضطراب الا انه لا فائدة فى الكلام على ذلك و لا فيما يلزمه على انه لا يلزمنا منه شىء مع ما قررناه .

قال (ره): الثانى - غير خفى على من له اذن اطلاع و تأمل ان العامة بادنى شىء كانوا يتهمون الشيعة بالرفض و اذيتهم للشيعة انما كانت بالتهمة غالبا و هذه كانت طريقته المستمرة فى الاعصار و الامصار فكيف تكون الحال اذا رأوا انهم يفعلون فعلا لا يوافق مذهبنا من مذاهبهم و لا يقول به احد منهم اذ لا شبهة فى انهم يتهمون بذلك بل بمثل التكتيف فى الصلوة كانوا يتهمون مع انه مذهب مالك رئيسهم الاقدم الاعظم فى ذلك الزمان و غيره و الائمة صلوات الله عليهم كانوا يأمرؤن بمثل التكتيف و ادون منه كما لا يخفى على متتبع الاخبار و كانوا يبالغون فى احترازهم عن اسباب التهم فكيف كانوا يأمرؤن بما لم يوافق مذهبنا من مذاهبهم حتى التقية بل غير خفى ان العامة ما كانوا مطلعين بمذهب الشيعة فى ذلك الزمان من الخارج الا نادرا و كانوا كلما يروون (يرون خ ل) مخالفا لمذهبهم

يعتقدون انه مذهب الشيعة و يبادرون بالاذية و ما كانوا يصبرون الى ان يروا ما يخالف ذلك منه او من غيره من الشيعة مع ان رؤيته من غيره كيف ينتفع هذا سيما اذا كان موافقا لمذاهب اهل السنة كلهم او بعضهم بل لو كان الكل مخالفا لمذهبهم و رأوه منه لاينفع لان الكل خلاف الحق عندهم و هم ربما كانوا يؤذون من هو سنى عندهم جزما بمخالفته للحق فكيف غيره .

اقول قوله هذا الى اخره قد تقدم ما يكفى فى نقضه و بيانه فى الجملة على سبيل الاقتصار ان قوله كانوا يتهمون الشيعة بالرفض الخ ، يريد به انهم يؤذونهم و ان لم يروا منهم ما يخالف مذهبهم فكيف اذا رأوا ذلك منهم و اذا ثبت ذلك لم يجز من الحكيم الرؤف برعيته ان يأمر رعيته بخلاف مذهبهم لان ذلك مما يدعوه الى اذية شيعتهم و اذا كانت الحال كذلك لم يحسن منه ان يأمرهم بما لا يوافق احد مذاهبهم بل وجدناه ينهى عما لا يوافق المشهور من مذاهبهم كما امر بالتكتيف لموافقة لمشهورهم مع ان مالكا يتركه و كلامه هنا هذا محتمل يلزمه منه ما فر عنه فاذا لم يجز من الامام ان يأمرهم شيعتهم (ان يأمر شيعته خ ل) بما لا يوافق احد مذاهبهم و هو اعم من المخالفة كما ذكرنا لك سابقا فكيف يجوز منه ان يأمرهم بأن يخالفوهم و يقول ان الرشد فى خلافهم على انه اذا امر بما لم يوافق احد مذاهبهم بمعنى انا لم نجد به قائلا منهم لم تنحصر فائدة قولهم فى العمل به لانه فى بعض المواضع يريد به ايقاع الاختلاف كما مر و فى بعضها يوافق به بعض مذاهب اهل الكتاب لعلمه بضرر ما منهم يندفع به او من غيرهم يندفع بهم و فى بعضها يوافق به قولا من اهل الخلاف لم نطلع عليه نحن و هو يعلمه كان او سيكون و فى بعضها لتشابههم فى كثرة الاقوال و هى موافقة لهم عظيمة يحصل بها دفاع بالغ او بناء على ان اقوالهم غير منحصرة لانها دائرة مدار الاراء و الاستحسان و موافقة الاغراض و مطالب الدنيا و محاربة الحكام لانهم يرون انهم اولوا الامر و تجب طاعتهم و لو فيما يخالف الحكم الشرعى كما هو معتقدهم و عملهم و فى بعضها للعمل به اما فى واقعة خاصة لموافقة رأى واحد منهم و انقرض و انقطع قوله و لم يصل الينا و بقى الخبر منقولا فيتوهم المتوهم انه حيث لم يجد به قائلا

من اهل الخلاف انه رشد و صواب على انا نقول انه عليه السلم قد نص على الاختلاف بما لم ينضبط كما قال عليه السلم انا الذى خالفت بينكم وقول الصادق عليه السلم لعبيد بن زرارة فى مثل هذا فى ما قال فى ابيه زرارة و راعيكم الذى استرعاه الله امر غنمه فان شاء فرق بينها لتسلم او يجمع بينها لتسلم و امثال ذلك كثير من طلبه وجده و مع هذا كله فانهم عليهم السلم لم يدعوا شيئا مبهما لم يفسروه و لا مجملا لم يبينوه بل وضعوا ضوابط و ايماءات و اشارات و علامات و اصولا لاتخفى على من وقف عليها معرفة المقبول من هذه الاخبار المختلفة و المردود و بيان المراد منها و المقصود و مع ذلك فهم من وراء شيعتهم بالتأييد و الالهام لهم و التسديد فاذا وجد المخالف لمذهب اهل الخلاف فيما نعرف رجعنا الى تلك الضوابط و العلامات و الاصول و التلويحات فان تناولته و لو بوجه ما قبلناه و ان انكرته انكرناه و قلنا انه جار مجرى التقية لاحد تلك الامور التى اشرنا اليها و امثالها على انا قد اشرنا ان التقية قد تكون من بعض المتوالين و الشيعة كما تكون من المخالفين اما لما بينهم من الذنوب او الجهل لو يعلم ابوذر ما فى قلب سلمان لقتله و قد اخى بينهما رسول الله صلى الله عليه و آله او كراهة الافشاء للسمر بينهم او بين اهل الخلاف الى غير ذلك من الاحتمالات المجوزة فى الحكمة للايجاد (لايجاد خ ل) الاخبار المختلفة سواء وافقت لما عندهم ام خالفت و لا ريب ان من اعظم اسباب التهم التى يبالغون عليهم السلم فى احتراز شيعتهم عنها كما ذكر رحمه الله فى استدلاله و معارضته اجتماع شيعتهم و اتفاق كلمتهم لانهم يعرفون بذلك و قد نصوا عليهم السلم على هذا المعنى كثيرا و لم يحترزوا عنه بشيء غير ايقاع الخلاف بوضع الاحاديث المخالفة و المختلفة و قوله (ره) و كانوا كلما يرون مخالفا لمذهبهم يعتقدون انه مذهب الشيعة جوابه حاصل مما مر على ان قوله انما يتم و يصلح للمعارضة لو لم يرد عن اهل العصمة الا الموافق لاحد اقوال المخالفين او ما هو الحق بحيث اذا تجد (نجد خ ل) به قائلا منهم فهو مذهبنا مع انه قد ورد المخالف لنا و لهم و الموافق لنا و لهم و المخالف لنا دونهم و الموافق لنا دونهم فليس كل ما خالفهم فيه الرشد و الصواب فاذا وجد و لم يوافق

لنا ولو بوجه ما لم يكن له محمل الا التقية على اى فرض كان و كذلك ليس كل ما وافقهم خطأ و ذلك ظاهر فليس فيما ذكره رحمه الله على ما ادعاه دليل و لا الى دعوى استقامته سبيل و ليس كلما قال به الاخبارى خطأ و لا العكس بل الصواب صواب و الخطاء خطأ .

قال (ره): الثالث - ان الحق عندنا واحد و الباقي باطل و ما بعد الحق الا الضلال و فى المثل الكفر ملة واحدة فإى داع الى مخالفة التقية و ارتكاب الخطر الذى هو اعظم لاجل تحقق التقية التى هى اخف و اسهل فتأمل .

اقول هذا الكلام لنا لا علينا لانه رحمه الله قرر ان ما سوى الحق الذى هو واحد باطل و نحن نقول هذا الكلام حق فيكون كل ما سوى مذهب الفرقة المحقة باطل سواء وافق مذهب احد من اهل الخلاف ام خالف لهم لان كله ضلال و كل ذلك ملة للكفر و كل ما وافق مذهب الحق فهو حق سواء وافق مذهب الاغيار ام خالف و قوله (ره) فإى داع الى مخالفة التقية مقبول و لكن اين مخالفة التقية و اين ارتكاب الخطر هل هو فى رد خبر لم يوافقهم اذا لم يوافقنا ام فى الاخذ به بل الاخذ به فيه خطر ان عظيمنا احدهما العمل بما لم يوافقهم باطلا كان ام حقا و ثانيهما العمل بما لم يوافقنا و ادخلنا فى الدين ما ليس فيه بالعمل بخبر لم يكن فى اصولنا ما يدل عليه و لا يشابهه بمجرد عدم وجود قائل به منهم استنادا الى ان الرشد فى خلافهم و هذا مخالف لهم لان ما لم نقل به قائل فهو مخالف لهم و اين هذا من ذاك لان رد خبر لم يعملوا به اخف عليهم من رد خبر عملوا به و هذا الشيخ قدس (قدس الله خ ل) روحه قائل برد ما وافقهم و العمل بما خالفهم و لا ريب ان طلب السلامة اذا دار بين رد ما عملوا به و رد ما خالفهم كان فى رد ما خالفهم اولى و اخرى فافهم .

قال (ره): الرابع - ان التقية انما اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذى هو الحق على الذى ليس بحق و رشد على ما يظهر من الاخبار و ما عليه الفقهاء فى الاعصار و الامصار و هذا الفاضل المتوهم ايضا اعتبر ما ادعاه من التقية الذى توهمها لاجل الترجيح و بنى عليه المسألة الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فإى

نحو يعرف انه هو التقية حتى يعبر فى مقام الترجيح و يقال ان معارضه حق و مذهب الشيعة .

اقول الاصح ان العرض على التقية من المرجحات للروايات مع اختلافها و قال بعض اصحابنا بانه ليس من المرجحات لانه طرح لاحد الدليلين لاجمع و لانه اثبات لاصل بخبر احاد و الاصول لاثبت بالاحاد من القطع بثبوت ليصبح ابتناء الاحكام عليه و الاصح الاول و ليس طرحا لاحد الدليل بل اثبات للدليل و ليس المطرح فى الحقيقة (الحقيقة دليلا خ ل) و ايضا فانه اثبات لاصل بمتواتر معنى او بما هو بحكمه و قوله (ره) ان التقية انما اعتبرت لاحد (لاجل خ ل) ترجيح الخبر الخ ، مع ان التقية انما اعتبرت السلامة يريد به فى الترجيح مع اختلاف الاخبار و قوله (ره) فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فإى نحو يعرف انه هو التقية حتى يعتبر فى مقام الترجيح الخ ، على نحو ما تقدم من الوجوه فان مجرد المخالفة فى الخبر لهم لا يعين كونه مذهباً لاهل الحق بل يجوز فى بعض الاحوال حمل بعض الاخبار المخالفة على التقية منهم فقد يكون ذلك المخالف موافقا لبعض مذاهبهم التى كانت قبل اجتماعها فى الاربعة فانها قبل ذلك كانت بعدد فقهاءهم حتى لا تكاد تنضبط و انما اجتمعت فى الاربعة المذاهب بعد انقراض دولة بنى العباس فى سنة خمس و ستين و ستمائة على ما نقله العلماء و قد يكون موافقا لما يتجدد من اقوالهم لان المذاهب و ان انحسرت الان فى الاربعة ظاهرا لكن احكام قضائهم تتبع مرادات امرائهم تحصيلاً لما ربههم منهم محتجين بانهم اولوا الامر الذين اوجب الله طاعتهم حتى ان بعض المشايخ الذين عاصروا منهم و هو ممن يرجعون اليه فى الاحكام و المعتقدات يقول فى حق حاكم زمانه ما ندرى ما نفعل ان اطعنا فلانا و هو فى غاية الظلم و التعدى خالفنا نهى الله حيث يقول و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار و ان عصيانه خالفنا امر الله حيث يقول اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم و هذا من اولى الامر الذين تجب طاعتهم فما ندرى ما نفعل فاذا كان هذا كلامهم و معتقدهم مع ما نرى منهم من تغيير حكم الفقيه منهم فى مسألة واحدة و قضية واحدة اذا بذل المتدعيان الرشاء و تزايد

تبدل فيها احكامه الى ان ينقطع بذل الباذلين طال ام قصر فكيف يمكن حصر اقوالهم فيما نقف عليه مع انا نعلم انها دائرة مدار الاراء والاستحسانات و القياسات والاعراض ومطالب الملوك بل يدلنا ما رأينا وسمعنا منها على ما لم نرو لم نسمع وقد يكون المخالف لما نعرف (تعرف خ ل) منهم موافقا لبعض اقوال بعض فرق الاسلام او غيرهم من الملل بل قد تكون التقية من بعض المحيين و بالجملة فضابطه ما يوافقنا من المختلفين فنقبله و نحمل غيره على التقية لانها هي سبب الاختلاف او يخالفنا فنرده و نحمله على التقية و لو بالمعنى الاعم و ننظر فى الآخر الذى لم تظهر منه لنا الموافقة و لا المخالفة و الظاهر انه على هذه الحالة اعم من الصواب و الرشد لكننا نقول انه شىء و كل شىء فيه كتاب و سنة فلا بد ان يكون فيه كتاب و سنة و لا يعسر وجه حاله على المتفطن المتتبع و لانقول بعموم الارجاء او التخيير او التفصيل نعم على فرض وقوع التعمية و عدم الاطلاع فالتفصيل اقوى و احوط و انما قلنا ذلك لان الدين انما وضع تاما و الاصل فى ذلك ان ائمة الهدى (ع) قد اتوا بدين كامل و اصوله اصولا لها فروع و جعلوا على كل فرع دليلا مبينا مثبتا او نافيا فان ورد عنهم خبر مجمع عليه او متواتر معنى او محفوظ بالقرائن المعينة للعمل به او يكون له معارض لا تقاومه سندا او دلالة او يكون راجحا على معارضه بنحو من الترجيحات و امثال ذلك تعين العمل به و كل ذلك نص منهم عليهم السلم على ذلك الخبر الراجح بتأصيل ما ترجح به و ان ورد له معارض و ترجح احدهما بالكتاب او السنة كما مر مما هو معلوم فكذلك و ان لم يكن مرجح الا العرض على امر اهل الخلاف الحمل على التقية حيث يتعين اما لعدم غيره او عدم مرجح يقدم عليه و جب ترك ما وافقهم و الاخذ بمعارضه لان الرشد فيه كما دلت عليه الاخبار الكثيرة بل لم يقل احد ممن يقول بالترجيح بمخالفة العامة بالاخذ بما وافقهم و ترك ما خالفهم و هذا مما نقول به لانه اذا تعارض الخبران و جب الاخذ بالمخالف لهم اذا كان الآخر موافقا لهم الا ان يكون الموافق لهم موافقا لنا و المخالف ليس بمعارض للموافق او كان مخالفا لنا فانه يجب الاخذ بالموافق حينئذ و ليس قولهم عليهم السلم فما هم من الحنفية على

شئ و متى افتوا بشئ فالحق في خلافه و اذا رأيت الناس يقبلون على شئ فاجتنبه و امثال ذلك على عمومها للقطع ببطلانه و انما هو مخصوص بما لم يكن له في الاصول التي اصلوها عليهم السّلم لا نقلا و لا عملا ما يدل على ذلك بنفي و لا اثبات لانهم عليهم السّلم جعلوا الترجيح بالمخالفة هنا خاصة و هو من الاصول التي قرروها عليهم السّلم و انما كلامنا فيما اذا تعارض الخبران و لم نعلم بقائل منهم باحد الخبرين فنأخذ بخلافه و نحن نقول لو كان الامر انه اذا كان كذلك ليس في اصولنا و كلام ائمتنا عليهم السّلم ما يدل على احدهما باشارة و لا بمشابهة لا ظاهرا و لا باطنا لا صريحا و لا تلويحا قلنا بالتخير او بالوقف او بالتفصيل بالفرق بين العبادات و غيرها او الضرورة و غيرها لان الخبرين حينئذ لا يحكم عليهما معا لا بمخالفة و لا موافقة لا لنا و لا لغيرنا لكن الاصح ان القول بالتخير حينئذ او الوقف او التفصيل عجز و تكاسل عن تحصيل ما يراد من المستوضح المستفرغ وسعه و ان الامر الواقعي انه لا بد من حصول ما يدل على احد الخبرين المتنافيين باثبات ينتفي به الآخر (الآخر او نفى يثبت به الآخر خ ل) فمن تفقد ذلك في الكتاب و في احاديث ائمتنا عليهم السّلم وجده صريحا او تلويحا و لو بكون الحق منهما مشابها لمذهب اهل الحق و اصولهم او بمخالفة الآخر كذلك و لقد اشير الى ذلك في ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا (ع) (ع) (قال خ ل) ما جاءك عنا اعرضه على كتاب الله تعالى و احاديثنا فان كان ذلك يشبهها فهو منا و ان لم يكن يشبهها فليس منا و فيما رواه الكشي عن يونس الى ان قال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عليه السّلم يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن او السنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة الى ان قال ان مع كل قول منا حقيقة و عليه نور فما لا حقيقة له و لا نور فذلك قول الشيطان هـ، و روى عنهم عليهم السّلم ما من شئ الا وفيه كتاب او سنة هـ، الى غير ذلك فاعتبروا المشابهة في الترجيح و هي تتحقق بمشابهة اللفظ في الفصاحة و البلاغة و نظم الكلام و امثال ذلك و لهذا كان كثير من العلماء تركوا العمل بالفقه الرضوي و قالوا ان كلامه لا يشابه كلام اهل العصمة عليهم السّلم و قالوا لا يبعد ان يكون تأليفا لعلي بن الحسين بن

بابويه او هو رسالته الى ابنه المشهورة او اخرى استدلالا (استهلالا خ ل) بأن الرواية المنقولة منه فيمن احدث في اثناء الغسل بأن عليه الاعادة من رأس نقل الصدوق لفظها في الفقيه وقال ابي في رسالته الى و اورد ذلك اللفظ بعينه و ما يقال من ان على بن الحسين نقلها بلفظها في رسالته من الفقه الرضوى و من لم يعنونها بالرواية كما هي عادة المتقدمين في كتبهم الفقهية خلاف الاصل و تتحقق المشابهة ايضا بالمعنى بجريها في الدلالة على معانيها بما تعرفه الناس لقولهم عليهم السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون و الا ما ينافى تشتمل على فى شىء اصولا (و الا تشتمل على ما ينافى مذهب الحق فى شىء اصولا خ ل) و فروعا او اعتقادا لان ذلك هو من معنى قولهم عليهم السلم ان مع كل قول منا حقيقة و عليه نور فلا بد لكل ناظر فى هذين المتنافيين اذا كان بصيرا غير متساهل ان يحصل الترجيح بينهما و لهذا لم نجد خبرين كذلك مع كثرة الاختلاف و التنافى حتى لا تكاد يوجد خبر لم يكن فى مقابله اخر الا و قد حصل الترجيح بينهما و لم يخيروا بين العمل باحد خبرين قط الا بدليل خاص على التخيير غير الخبرين جامع بينهما كما فى القصر و الاتمام فى المواضع الاربعة مثلا او ما كان فى بعض السنن تساهلا فى ادلتها بل الذى يشير اليه رواية عيون الاخبار عن الرضا عليه السلم بخصوص دلالتها من ان ما كان فى السنة نهى عافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافا فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و كرهه و لم يحرمه من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله الخ، الى ان التخيير المذكور يراد به بين ترك المكروه و بين فعله للرخصة و حمل اخبار التخيير على هذا اولى لانها عافة و هذا خاص مع معارضتها بما هو اكثر و اشهر و اصح منها و مثلها روايتا صلوة ركعتى الفجر فى السفر فى المحمل او على الارض فوقع موسع عليك بايهما عملت على ان من عمل الاحاديث الدالة على التخيير جمعا بينهما (بينها خ ل) عند الاختلاف فانما هو جرى على ظاهرها فى باب التراجيح من المسائل المفروضة فى العلم اقتصارا على ظاهر ما دل على التخيير بدون ملاحظة الجمع بين كلامهم عليهم السلم و هم عليهم السلم يجيبون السائل

على طبق سؤاله فاذا قال وجدت الخبرين متساويين من جميع الوجوه لا يمكن لاحدهما جهة (حجة خ ل) ترجيح ما قال له بطبق سؤاله و هو التخيير لان ذلك واجب فى الحكمة اذا كلف الله العبد بامر خاطبه فيه بخطابين متنافيين و سد عنه باب الترجيح و معرفة المراد منهما كانت ارادة احدهما منه خاصة على سبيل التعيين مع تعذر جهة التعيين تكليفا بما لا يطاق و الحكيم تعالى (الحكم تعالى خ ل) عن ذلك و لو انه عليه السلم بين الحال و فصل جهات الترجيح فى التصريح و التلويح لطال المقال و اتسع المجال و كان منافيا للحكمة لان الذى تقتضيه الحكمة ما فعلوه من جميع ما يحصل به الترجيح بين السقيم و الصحيح فى مطاوى كلماتهم و احكامهم و احاديثهم و افعالهم عرفه من عرفه و جهله من جهله فقلوه (ره) اى شىء يعرف به بعيد عن التحقيق لانه اذا استشهد بأن الكفر ملة واحدة و حصل الخبران المختلفان و عرف الراجح باى جهة من جهات الترجيح فرضت صح لك حمل الاخر على التقية لانا لانحصر الحمل على التقية فيما اذا وجد القائل منهم بطبق المخالف و ان كان هذا احد افراده بل نقول اذا وجد جاز الحمل على التقية حصل المميز فى اصولنا ام لا و ان لم يوجد القائل فلا بد من وجود المميز فى اصولنا كما اشرنا اليه فتعرف ما هو لنا و تحمل (نحمل خ ل) الاخر على التقية لانهم عليهم السلم لولا الخوف لما اختلف كلامهم ظاهرا و لا خالف حرف حرفا و هو رحمه الله لا يقول بأن اختلاف كلامهم بدون سبب اذ لو كان بدون سبب لكان اما عن جهل او لايقاع المكلفين فى التيه و الحيرة و الضلالة او تلاعب و استهزاء فاذا انتفت هذه عنهم عليهم السلم للعلم الكامل و الاستقامة على امر الله تعالى و العصمة و الهداية و الحكمة ثبت انهم انما خالفوا بينها للدفاع و الامر كذلك صلوات الله عليهم و على ارواحهم و اجسادهم و رحمة الله و بركاته .

قال (ره): فان قلت اذا رأينا المعارض مشتهرا بين الاصحاب يحصل الظن بانه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكفى مجرد الشهرة فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الغرض ظهور مذهب الشيعة و الشهرة مرجح على حدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذى توهم ما توهم لا يضر تأمل .

اقول ليس الدليل الذى يحصل به جهة الحمل على التقية و الترجيح منحصرًا فى الشهرة بل من اعظم ذلك ما اشرنا اليه انفا من ان الوسائط الذين جعلهم الله حجة على عباده لم يتركوا دينهم بين اتباعهم ناقصا مطلقا بل حاطوه عن كل وصمة بضوابط و اصول و اشارات و تلويحات و تصريحات و امدادات و تأييدات و منها انه اذا وجد الخبران المتعارضان فلا بد ان يثبتوا فى اثرهم دليل الترجيح او الجمع و ان يهدوا خليفتهم على ذلك لانهم هم الذين خالفوا بينها فاذا لم يدلوا اوقعوا الرعية فى ضلالة و هم هداة العباد الى الله فاذا انحصر الترجيح فى التقية فان عرف المراد بنحو من التعريف كان الاخر محمولا على التقية بمعنى ان اثبات ظاهره المخالف فى دين الحق لو لم يكن للتقية كان عبثا و حاشاهم ان يهملوا هذا الحرف الا اذا وجد للخبر الغير المراد موافق فى اقوال مخالفهم فانهم قد يتركوا مثل هذا التنبيه اعتمادا على التنبيه الاخر الذى دلوا عليه و هو ان (فان خ ل) الرشد فى خلافهم و قد نبهنا على هذا مرارا و قد بينا ان معنى كون الرشد فى خلافهم الذى هو وفاقنا لا مطلقا فقد يوجد حكم يوافقنا و يوافقهم و لا يكون الرشد فى خلافهم لانه فى هذا يلزم منه ان يكون الرشد فى خلافنا و الاصل فى هذا انهم فى الحقيقة وافقونا و تبعونا فى هذا الحق لانه ليس لهم و لا منهم و لا اليهم فلا يكون لهم خلاف محقق و كذلك لو وجد حكم يخالفنا و يخالفهم فانه لا يكون هنا الرشد فى خلافهم فانه يكون الرشد فى خلافنا و انما معنى ذلك ان الرشد فى خلاف ما خالفونا به اما بأن علموا عين حكمنا فخالفونا فيه فانهم كانوا يسألون عما يحكم به على عليه السلم و يأخذون بخلافه و اما اذا اتبعوا شهوات انفسهم و ارائهم ابتغاء الفتنة و ابتغاء التأويل فانهم علموا اصل حكمنا بعدم القول بالرأى و القياس و اتباع الاهواء فاخذوا بذلك خلافا لنا او اقتداء بالاخذ به فارتفع اللطف من بين اظهرهم و هم لا يعلمون على انه لو كان كما قال رحمه الله ان التميز (التمييز خ ل) حصل بالشهرة لاحد المتعارضين و لم يمكن الجمع بينهما بل اقتضت الحال برد المخالف قلنا ان الترجيح و ان حصل بالشهرة لكن الخبر المخالف نقول فيه انما قالوا به مع علمهم بعدم صلاح ظاهره للتقية و ان حصل الترجيح بالشهرة و قوله

رحمه الله فعلى هذا لم يوجد الخبر الذى توهم منه ما توهم لا يضر ، لا فائدة فيه لانا بينا جوابه لانا نقول سلمنا ان الشهرة مرجح على حدة لكن لم وجد الخبر الموهوم بفعل الحكيم الهادى و ما الفائدة فيه اجب سؤالنا يا ذا الفصاحة والعقل على ان الشهرة ربما تحصل لاحد الخبرين و لا تكون مرجحة و ذلك عند من لا يقول بالحمل على التقية الا مع موافقة قول من الجمهور او يغفل عن ذلك كما اذا نظر الى الخبر الغير مشهور (المشهور خ ل) و رأى قوة سنده او ظهور دلالة فى نفسه او رأى من اصحابنا عاملا به و امثال ذلك فقويت عنده جهة التعارض لغفلته عن الحمل على التقية فرجع الى ترجيح احدهما بالجمع بينهما بالاستحباب و الوجوب او بالتخير و امثال ذلك و لو تظن وجد ما يرجح التقية بحيث يلزم منه طرح المعارض بالكلية و انما يرغب عن الترجيح بالحمل على التقية اذا وجد مرجح مقدم على ذلك و لو بضم المرجحات بعضها الى بعض و لذلك امثلة كثيرة منها ما ورد من الاخبار الدالة على القصر بقطع اربعة فراسخ غير مريد الرجوع ليومه او ليلته مع شهرة المعارض لها و صحته و كثرة العاملين به و معروفة حكمه بين الطائفة المحقة فقل بالتخير جمعا (جمعا بينهما خ ل) او بحمل احاديث الاربعة على تعيين قصر الصلوة دون الصوم او مساواتها للثمانية او مع قصد الرجوع له لدون العشرة او مطلقا و اشد ما صرفهم عن المشهور المنصور احاديث اهل مكة و لنا ان نقول فيها انها محمولة على التقية مع انه ليس ظاهرا فى مذهب اهل الخلاف قول يوافق شيئا منها (منهما خ ل) لان الموجود من اقوالهم ثلاثة ايام او يوم و ليلة و ان توجد احاديث اهل مكة على ان المراد بهم المسافرين الذين قدموا مكة فنوا الاقامة يومين او ثلاثة ليصلوا تماما تشبيها بالمقيمين عشرا فقد وجه الشيخ فى الاستبصار رواية على بن حديد على ذلك حيث يقول و هو ان من حصل بالحرمين ينبغى له ان يعزم على مقام عشرة ايام و يتم الصلوة فيهما و ان كان يعلم انه لا يقيم الا يوما او يومين و استشهد على ذلك برواية ابن مهزيار عن محمد بن ابراهيم الحضينى عن ابى جعفر عليه السلم حيث قال له اذا قدمت مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة قال فانو مقام عشرة ايام و اتم الصلوة و اصل ذلك ان الاتمام

فيهما يستحب للمسافر والقوم منكرون ذلك فامرهم عليه السلم بنية الاقامة عشرا (عشرة خ ل) و ان لم يعزم الا على اقامة يومين تشبيها باهلها ليتموا و لا يفارقوا جماعة الناس بقصر صلواتهم فهو لاء يصدق عليهم انهم من اهل مكة لنية الاقامة و صلواتهم تماما فى الجملة فاذا خرجوا الى عرفات قصرُوا لانهم فى الحقيقة مسافرون و فرضهم فى غير مكة والمدينة و جامع الكوفة و الحائر الشريف القصر و انما امرهم بصورة نية الاقامة عشرا و ان لم يكن مقصورة (مقصودة خ ل) لتأكد عليهم الاتمام فى انفسهم فلا يفرغوا من صلواتهم قبل الناس كما قال الصادق عليه السلم فى صحيحة معوية بن وهب ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون و يأخذون نعالهم و يخرجون و الناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام ، اقول فاذا لوحظ هذا المعنى و ما ذكرناه سابقا اتجه الحمل على التقية مع ان جميع اخبار الاربعة قابلة للتأويل بكونهم مسافرين كما ذكرنا و بمريد الرجوع ليومه او ليلته كما احتمل بعضهم فى اهل عرفة انهم يريدوا الرجوع ليومه او ليلته و لهذا وجب عليهم القصر و اكتفى فى ذلك بقصد الرجوع عن المقصد ليومه او ليلته و ان لم يقصد الوصول الى اهله ليومه او ليلته لصدق ارادة الرجوع ليومه او ليلته بذلك و كذلك بكون الاربعة مما يمكن فيها القصر لمريد الرجوع ليومه بخلاف الثلاثة و الاثنين قصد التكرار فيها يوما كاملا فانها مما لا يمكن فيها القصر و امثال ذلك من التأويلات و كل ذلك الداعى لموجبه التقية فالحمل (فالحمل عليها خ ل) متجه و ان لم يوافقها قول منهم فافهم .

(فى هنا تم ظاهرا و الى هنا كتب فى نسخة الاصل و صلى الله على محمد و

آله الطاهرين . نسخة جوامع)

فائدة فى الاستصحاب

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة - اعلم انه قد اعتبروا فى العمل بمقتضى الاستصحاب شرايط :

الاول ان يكون الحكم ثابتا فى الزمن الاول فلا يحكم باستصحاب وجود زيد فى الدار الا ان يكون فيها قبله و كذا الحكم الشرعى المترتب على الامر الوضعى اذ بقاء الحكم فى الزمن الثانى فرع ثبوته فى الزمن الاول .
الثانى ان لا يتغير الموضوع بحيث يصير حقيقة اخرى فى الواقع او عند العرف .

الثالث عدم زواله بالدليل و ان نسخ ما دل على الزوال كما اذا امر بشىء ثم نهى عنه ثم نسخ النهى فانه حينئذ لا يعقل استصحاب الوجوب (الوجود خ ل) السابق .

الرابع اشتراط الظن ببقاء الحكم السابق فاذا تساوى الاحتمالان او (وخ ل) انعكس الامر لم يجز (لم يجز خ ل) فيه الاستصحاب .

الخامس ان لا يوجد فى الزمن الثانى ما يوجب زوال الحكم الاول كما اذا... بالتيمم ثم وجد الماء فى الاثناء فينبغى للمستصحب ان يلاحظ النص الدال على ان المتمكن من استعمال الماء الناقض للتيمم هل هو مطلق بحيث يشمل هذه الصورة ام لا فان كان مطلقا لا يجوز العمل بالاستصحاب لأنه يرجع الى فقد الشرايط الآن وهو انتفاء دليل الحكم السابق و الا فيصح التمسك .

السادس ان لا يتحقق دليل شرعى آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت (السابق خ ل) او لا فى الوقت الثانى والفرق بين هذا وسابقه ان المعتبر فى هذا قيام الدليل الخاص على انتفاء الحكم فى الزمن الثانى بالخصوص . والخامس (السابع ظ) ان لا يحدث امر يقتضى (يقضى خ ل) انتفاء الحكم فى الزمن الثانى .

السابع (الثامن ظ) ان لا يوجد للاستصحاب تعارض من الاستصحاب و غيره ، وصلى الله على محمد وآل محمد (وآله خ ل) اجمعين .

فائدة في ان مرجع اكثر اصول الفقهاء الى اصل عدم

من مصنفات الشيخ الاجل الا واحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه هي الاصول التي يتعلق الفقهاء بها و يمكن ارجاع اكثرها الى اصل
العدم دون قليل منها:

منها الاصل عدم صحة العقد بمعنى ان ما شك في كونه عقدا شرعيا يترتب
عليه الاثر فالاصل عدم كونه كذلك حتى تقوم الحجة على ذلك و كذا الايقاع و
السرف في ذلك انها لاسباب مؤثرة لوضع الشارع (ع) و تقريره والاصل عدم الوضع
و الاستصحاب عدمه و السببية (السببية مثلا خ ل) امر زائد و الاصل عدمه فان
الاشياء ملك حقيقى لله سبحانه و جعلها ملكا مستعارا لخلقه على نحو ما جعل و
قرر و وضع لها اسبابا و نقلا و انتقالا و تبديلا و عوضا و نسخا (فسخا خ ل) و زوالا
كلها باسباب خاصة .

و منها العقود الخاصة مطلقا او مشروطة فيتوقف على بيان الشارع فكل يبقى
على حاله حتى يظهر منه فالاصل عدم المدخلية و عدم ترتب الاثر منه بل نقول
هى امور واقعية بينها الشرع و الاصل و ان لم يكن جاريا عليها بحسب نفس الامر
لكن العقول (العقود خ ل) الموجودة من العباد لا تعلم تأثيرها و واقعتها لقصور
العقول عن درك مثل هذه الامور باجزائها و شرايطها و موانعها الحقيقية فالامر قبل
وقوعها مستصحب حتى يظهر خلافه و الاصل بالنسبة اليها عدم حدوث الاثر منها
حتى يظهر و كذا شرايطها و موانعها هذا كله بالنظر الى الاصل الاولى فلا يحكم
بصحة عقد او ايقاع حتى يدل عليه دليل شرعى من نص او اجماع على جعله مؤثرا
ان اوله سبب كذا و شرط كذا و مانع كذا و لكن بعد ورود الاذن من الشرع و
رخصته و امنائه (امضائه خ ل) العقود و الايقاعات يكون الامر بالعكس فالاصل
فيه الصحة حتى يظهر خلافه الا انه يتقدر قدر شمول الدليل الشرعى فكلما يتيقن
شموله فهذا حاله فكلما (فهذه حالة و كلما خ ل) شك في شموله فيجرى عليه
الاصل الاولى و هاهنا اعلان آخران ربما يعبر عن كل منهما بأصل صحة العقد

احدهما يجرى فيما اذا وقع عقد شرعى من مسلم و شك من بعد فى صحته او اختلف المتعاقدان فى صحته و فساده فالاصل الصحة بناء على القاعدة المستدلة عليها المسلمة (المستدل عليها المسلم خ ل) الشمول على قسم الصحة حتى يظهر خلافه و ثانيهما يجرى فيما اذا وقع عقد شرعى صحيح و عرض شىء فشك فى افساد ذلك الشىء فالعقد صحيح حتى يظهر الفساد بمقتضى اصل العدم و الاستصحاب .

و منها الاصل عدم التداخل و المراد عدم تداخل الاسباب بالاكتفاء فيها بواحد من مسبباتها و السرفى ذلك ان السببية قاض للمسبب بمقتضى السببية الثابتة من الشرع فاذا تعدد تعدد المسبب عنه سواء كان من سنخ واحد او على انحاء شتى و الا فليست اسبابا فدعوى الاكتفاء بسبب (بمسبب خ ل) واحد عند تماثل الاسباب كالموجبات للوضوء و الغسل و (او خ ل) الكفارة فيها خلاف الاصل لا بد له من دليل تام نعم يمكن ان يقال الافراد المتعددة من نوع واحد كجنابتين و بولين ليس من التداخل لتحقق السببية بالطبيعة و تحقق تعدد الفرد منها لا يوجب تعدد المسبب لأنها لا يتكرر بتكرار جزئياته الا ان يثبت ان المقتضى للسبب (للمسبب خ ل) الشخص الجزئى او وجود الطبيعى فتدبر .

و منها اصالة عدم تأثير نية غير المكلف فى فعل المكلف بمعنى ان الفعل المأمور الموقوف على النية لا يصلحه الا نية الفاعل على عبادة (الفاعل عبادة خ ل) او معاملة لأن القصد مؤثر تام فى العقد و الايقاع فغاية ما يثبت فى العبادة الموقوفة على القربة و المعاملة المتوقفة على القصد تأثير قصد الفاعل فيبقى ما سواه على اصل العدم الا ان يستثنى شىء بدليل و قد استثنى الشهيد (ره) امور احدها اخذ الزكوة قهرا الثانى اخذ المال ... (المال من ... « اهل الباطل ظ » قهرا خ ل) الثالث ما اذا استحلّف الغير و كان ما يخالف حوريا (موريا خ ل) فان نيته نية المدعى فلا يخرج الحالف عن الحق بالتورية و غرابة (عزائم خ ل) الكذب و اليمين الكاذبة و استثنى ايضا نية الولي للمجنون فى الحج .

و منها الاصل عدم اجزاء كل من الواجب و الندب عن الآخر و هو اصل

ثابت لا ريب فيه ارتكاب (ارتكابه خ ل) ظاهره (كذا) بغسل الجنابة عن الجمعة و بالعكس او المراد ان ما نوى واجبا فصارت ندبا و بالعكس كمن اغتسل للجنابة زعما لها فكشف طهارته بغسل الجنابة و كون اليوم جمعة و بالعكس اما الاول فلما عرفت و اما الثانى فللاجماع على اعتبار النية و توقف الصحة (للصحة خ ل) على التقرب بالشىء مما كان عليه لم يتقرب به و ما تقرب به لم يكن علة الا ان يخرج بالدليل شىء كصلوة الاحتياط حيث يظهر كون اصل الصلوة تاما فيقع نفلا و يجرى جزاؤه و كصوم يوم الشك نفلا بقصد انه من شعبان و يصادف رمضان فيجرى عنه و كذا الوضوء للتجديد و الجلوس للاستراحة فتبين انه لم يسجد الثانية.

و منها قصر الحكم على مدلول اللفظ و عدم سرايته الى غيره دليلا و عقدا و ايقاعا فلا يسرى بيع الأم الى ولدها و بيع الدار الى ما فيها و لا الوكالة فى الاعلى الى ادناها الا ان يدل الدليل على السراية كعتق الشقص يسرى الى الباقي و العفو عن بعض الشفعة و الظهار بالظهر يسرى الى باقى البدن.

و منها الاصل ان الانسان لا يتكلف بعمل آخر و لا يقوم مقام عمله فهيها (فهنا خ ل) اعلان ثابتان الا ما استثنى بدليل كتكليف الولي بصلوة الميت و الاب بمهر ولده الصغير و الغنى بفطرة واجب النفقة و قيام قراءة الامام مقام قراءة المأموم.

و منها اصاله عدم تقدم الحادث كالماء الذى وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال و لم يعلم وقوعها فيه بعده او قبله فان تأخره هو الراجح استصحابا للعدم السابق و غير ذلك فان قلت هذا الاستصحاب (الاستصحاب ايضا خ ل) حادث و الاصل عدم تقدمه على عروض النجاسة فلا يتم رعاية الاصل فى عروض النجاسة و الحكم بطهارة المستعمل قلت ان كان زمان الاستعمال معلوما فلا كلام ان (اذ خ ل) المشكوك فيه العروض و الراجح تأخره و الا يتعارض الاختلاف و يبقى المستعمل عن اصل عدم النجاسة لأنها تبقى مشكوكا و اصل الاقتران ما ثبت الحكم فان النجس ما عملت (علمت خ ل) نجاسته لا ما شك فيه فان قلت يبقى اصل ...

(البطلان ظ) للصلوة حتى يثبت طهارة الثوب و البدن قلت الثابت اشتراطه ازالة النجاسة المعلومة شرعا لا المشكوكة فان منها عدم الدليل على الحكم كما قاله العلامة من ان عدم المدرك مدرك العدم و عن المعتبر هذا يصح فيما لو علم انه لو كان هناك دليل لظفر و الا يجب التوقف و فى الوافية كلامه فى غاية الجودة فيما تعم به البلوى و غيره يحتاج الى ظهور جميع الاحكام من موادها و الاحاطة بطريق الادلة عندنا لأن عدم العثور على الدليل ليس دليلا على العدم بل ان كشف عن الواقع بعد تحقق المقدمتين و لا يتصور الاجزاء عندنا الا فيما يعم به البلوى و عن الذكرى ان مرجع هذا القسم الى اصاله البراءة و الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على نفى الحكم الواقعى و باصاله البراءة على عدم تعلق التكليف فلهذا عد قسمين و قال بعض مشايخنا بأن الفقهاء تارة يتمسكون باصاله البراءة ثم يشيرون الى توفر شروطه و يقولون و لا دليل و تارة يتعلقون بعدم الدليل ثم يشيرون الى اصله و ما اشتهر ذلك تعلقوا بعدم الدليل على الاطلاق من دون الاشارة الى اصل ثبت الحكم فعدوا عدم الدليل فى الادلة و زعم جماعة بأنه لا دليل مستقل غير اصل البراءة.

و قال الصدر السند يرجع هذا القسم من اصل البراءة الى عدم وجدان الدليل فمن الناس يدعى الملازمة بين عدم الوجدان و عدم الوجود فيقول لم اجد فلا دليل و لا تكليف و منهم من ينفى و يقول لم اجد الدليل فلا تكليف و التحقيق ان البراءة الاصلية فراغ الذمة من الشغل و يحتاج الى الفحص و عدم وجدان النص على خلافه و عدم الدليل على الحكم دليل (دليل على خ ل) العدم لحكم العقل بذلك كالنقل و لهذا (هذا خ ل) غير اصل العدم و الاستصحاب مفهوم و مصداقا و قولا و حكما و لا يتم شىء منها بنفيه و هو بنفيه لا يحتاج الى دليل فان الحكم من (من دون خ ل) طريق اليه و لا دال و لا دليل عقلا و نقلا فاسدا (فاسد خ ل) عقلا و نقلا و لا يتعلق التكليف به و هذا يجرى فى المنقول و التكليف الشرعى دون المعقول و معرفة الواقعى و يمكن ارجاع كل الى الآخر و تقييد كل بالآخر.

و منها الاصل فى الكلام الحقيقية بمعنى ارادة الحقيقة فى اللفظ المستعمل

الدائر فيه ارادة بالمعنى الحقيقى او المجازى كذلك وانه متفق عليه و يدور عليه الامر (امر خ ل) الافادة والاستفادة و ذلك حيث يعلم الوضع و يجهل المراد و اما حيث يعلم المراد و يجهل الوضع فكذلك على المختار فى المتحد (متحد خ ل) المعنى دون متعدد المعنى و فيه اقوال اخر .

و منها اصل عدم الوضع انه امر (امر حادث خ ل) يحتاج الى ثبوته و المطلوب (الظاهر خ ل) من فقدته عدمه و كذلك بحكم الاستصحاب و الرجحان العقلى فى كل حادث .

و منها اصل عدم الوجوب و اصل عدم الندب و عدم الكراهة بالنسبة الى ما فوقها من القيد و ما تحتها و هى انواع اصل البراءة و كذلك (كذا خ ل) اصل عدم التخصيص و عدم التقييد و عدم النسخ و عدم الشرط و عدم المانعية و عدم السببية فبعضها الى اصل البراءة و بعضها الى اصل العدم بل هى من نوع احدهما و اقسامهما فلا تغفل .

(و منها الاصل فى البيع اللزوم و هو اصل خاص يظهر من الاستصحاب و من ظاهر قوله افوا بالعقود و التحقيق فى الفقه خ ل) .

و منها الظاهر و هذه قاعدة شرعية ليست على اطلاقها بل اذا كان الظاهر من حجة شرعية يجب قبولها شرعا كالشهادة و الاخبار و حمل الكلام على ارادة المعنى المتعارف و تحقق القصد فى العقود و الايقاعات و اعتبار اليد و التصرف فى الاموال و الزوجية لأهل الرجل و النسب فى التصادق و الاستفاضة و الاشتهار و استناد الموت و القتل الى الاسباب العادية و الشرعية (الشرعية و كون المسلم على الطهارة خ ل) و كون ما فى سوق المسلم على الاباحة و الاسلام لمن التباسه (لمن لبس... خ ل) و ارتكب طوره و يتمكن حكمه و غير ذلك و اذا تعارض ما هو الحجة من الظاهر مفيدة (فيقدم خ ل) فى الشهادات على الاصل غالبا (غالبا و فى اخبار ذى اليد على الاصل غالبا خ ل) و فى اخبار الامين تبلغ المال كذلك و اخبار المعتدة بانقضاء عدتها فيما يمكن لها و فى العقود التابعة المقصود و فى الحديث او الطهارة و فى الليل و النهار و فى الشك فيما مضى من افعال الصلوة و الطهارة و

له الفعل بعد و رجوع المستحاضة الى العادة او المميز او عادة النساء و كون الولد للفراس و كون ظاهر الفقر فقرا و الغنى غنيا و ظاهر العدالة عادلا و ظاهر الفسق فاسقا حتى يظهر الانابة و ذى الحق حقا و الملحق (المقر خ ل) مأخوذا و غير ذلك و ما (مما خ ل) يثبت تقدم الظاهر على الاصل بالدليل الخاص كما فى الاكثر او العالم مثل ما لو يعمل بالظاهر لضيعت الحقوق او لزم العسر و الحرج و الضيق و امثالها و فيما لم يدل (لم تدل خ ل) عليه دليل فالاصل مقدم و اختلفوا فى عدة مقام فى تقديم الاصل او الظاهر منها غسالة الحمام للاختلاف قولاً و اعتباراً و نصاً فى طين الطريق المظنون نجاسته و ما فى يد المخالفين من جلد او لحم لظاهر يد المسلم و اصل عدم التزكية و عدم اعتبارهم القبلة و التسمية فى الجلد المطروح فى بلاد الاسلام مع قرينة التزكية (التذكية خ ل) و كثيراً ما يتعارض الاصل و الاستصحاب فى بعض هذه المقامات .

و من الاصول المشهورة اصل الطهارة ، قال بعض العلماء النجاسة صفة عارضية للاشياء و هى من حيث هى خالية عنها اما المتنجسات فظاهر و اما النجاسات العينية فلأن النجاسة ليست ذاتية و الدم و البول و الغائط و ما شابههما ظاهرة (طاهرة خ ل) ما دامت فى الباطن و مقتضى الاصل و الاستصحاب عدم النجاسة ان لم يثبت خلافه و كذا الميتة كانت طاهرة قبل الموت و بالنسبة الى نجس العين مشكل و عرق الجنب مستصحب الطهارة لطهارته قبل البروز و كذا المرتد و العصير العنبى فكل ماء طاهر بالاصل مضافاً الى اطلاقات الشرع و عموماته و لا يعارض اصالة الطهارة الشغل اليقينى المشروط بها لتقدم الحكم (حكم خ ل) الموضوع الشرعى للشئ على الحكم التبعى العارض من الغير مع اعتبار وصف الموضوع .

ثم اعلم ان الاصل يجرى فى الامر الشرعى و كذا العادى المترتب عليه الشرعى كالشك عند المسيس فى السجود هل صحب شئ و مسه او مس الأرض و اللوازم الشرعية و كذا العقلية مثل ان يتوضأ باناء يحتمل عقلا ان يكون فوقه اناء مضاف ينصب اليه او نجاسة كذلك بخلاف الامر الخارجى مثل ان ينزل احد

سيفا او يطرح حجرا لولا عمامته و الحاجب يقتله فنقول الاصل عدم المنع و الحجب فالقتل ثابت خارجا و كذا لو كان ثوب النجس رطبا ثم لاقاه بعد زمان ثم نظر اليه بعد زمان فوجده جافا فنقول (فنقول الاصل خ ل) عدم الملاقة عدم الجفاف و كان رطبا فتنجس (فنجس خ ل) الثوب و اختلفوا فى اجزاء عدم وصول الماء كرا بعد كونه قليلا و زيد عليه و فى عدم كون الصبى بالغاً عند الشك و عدم كونه سفيها و عدم كونه مجنونا و المتكفل بالجميع الفقه و الله الموفق للصواب و صلى الله على محمد و آل محمد .

فوائد فى مبانى الاصول

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الفوائد فى مبانى الاصول

- فائدة - فى ان التكليف اذا امر به الشارع الحكيم لسبب لزم دوامه ما دام
السبب موجودا وان الاكتفاء بمرة واحدة منه تخفيف من الشارع ١٤٤
- فائدة - فى ان الامر بالفعل يقتضى ايجابه فقط و ان صحة امثاله منوطة
بالاتيان بشرائطها ١٤٦
- فائدة - فى ان الامر بالفعل الموقت اذا خرج الوقت قبل ايقاع الفعل فيه
يقتضى ايجابه بعد ذلك ايضا الا ان يقام على خلافه قرينة ١٤٨
- فى ان العلم هل يحد ام لا ١٥٩
- فائدة - بيان فى مشاعر الانسان و العلم و الظن و الجهل و نقل
الاعتراض المشهور بان العلم لو كان الذكر النفسى الجازم المطابق
الثابت و الاحكام الشرعية هى النتائج الظنية للدلة فكيف يعد الفقه
علما و نقل اقوال ثلاثة فى المراد من العلم و تزيفها ١٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

فائدة - اذا (فاذا خ ل) وقع التكليف من الشارع الحكيم بفعل موقت فى وقته فان كان ذلك الامر بذلك التكليف لسبب من المقبول المؤثر لزم دوام التأثير ما دام السبب المؤثر موجودا سواء اتى المكلف بما كلف به الذى يكون مانعا من التأثير ام لا و ذلك مقتضى موجودية المؤثر الملزومة للتأثير و الا لم يكن المؤثر من حيث المؤثر مؤثرا هذا خلف و مثاله اذا كلف الشارع الحكيم بصلوة الخسوف فان ايجاب الصلوة على المكلف العالم القابل للتكليف مستمر فى كل جزء من الوقت المنصوب لها و هو من حين الاخذ فى الخسوف الى حين الاخذ فى الانجلاء على الاصح و قيل الى تمام الانجلاء و ربما قيل فيه قولا و لقد وقفت عليه عن بعض الاصحاب و ظنى انه انقرض و هو من حين الاخذ فى الانجلاء الى تمام الانجلاء و انقراضه يدل على فساد و انما كان الايجاب مستمرا لان المسبب كان مستمرا فلو ارتفع اثره بمجرد فعل المكلف الصلوة فى اول الاخذ فى الخسوف مرة واحدة لكان المؤثر غير الخسوف و المقطوع به هو لا غيره كما حقق فى الحكمة و يأتى ان شاء الله التنبيه عليه فى الجملة فان قلت لو كان الامر كذلك لما اهمل الشارع رعيته بل عليه ان يوجب عليهم الصلوة فى كل جزء من اول الوقت الى اخره فلما لم يوجب ذلك علمنا انه لم يكن التأثير مستمرا لانه لا يجهل و لا يخل بالواجب قلت ان الاحكام التى تعم بها البلوى قد جرت بها عادة الملة الحنفية السمحة على اسهل وجوها فاكفى منهم بمجرد الامتثال بفعل صلوة واحدة لان العزم على الامتثال قائم مقام الاعمال نية المؤمن خير من عمله و انما خلد اهل الجنة و اهل النار بنياتهم الى اخر معنى الحديث ، فكان ترك الايجاب تخفيفا من الشارع على رعيته مع انه قد نذبهم الى التكرير الى اخر الوقت فان قلت كيف يحسن الاكتفاء بالبعض من اثر الموجب مع انه دائم التأثير فان تلك

الصلوة الواحدة انما هي (هو خ ل) موجة من بحر اثره و لو حسن الاكتفاء ببعض
للعلة المذكورة التي هي جريان عادة الملة السمحة على التخفيف عن المكلفين
لحسن في نظائره من ابواب الفقه كالنزع من البثر للنجاسة و كطهارات
المستحاضة و لو كثيرة مع ان الفقهاء اشترطوا في تطهير البثر اذا وقع فيه ما يوجب
اخراج عدد مخصوص من الدلاء اخراج النجاسة او لا ثم نزع العدد المأمور به و
قالوا لو نزع العدد قبل اخراج النجاسة لم يطهر البثر لاستمرار التأثير و قالوا يجب
على المستحاضة في وضوءاتها و اغسالها نية الاستباحة لا نية رفع الحدث
لاستمرار التأثير نعم قيل لو نوت رفع الحدث السابق على الطهارة جاز و امثاله و
هذا الذي ذكرت من هذا القبيل و قول اهل الاصول من اصحابنا المحققين (ره) ان
امثال الامر يقتضي الاجزاء و الاجزاء يقتضي براءة الذمة في ظاهر الشرع من
التكليف ففيه اطلاق و الافهو ممنوع لحكمهم في مواضع بما يخالف ذلك كحكم
بعضهم باعادة الصلوة المتيمة في مواضع كمن منعه الزحام يوم الجمعة اذا وقع منه
حدث و من اهرق الماء بعد الوقت مع علمه بعدم الماء و كواجد الماء في اثناء
الصلوة و من دعاه المالك لدخول ارضه و بعد شروعه في العبادة امره بالخروج و
من جامع مع علمه بعدم الماء و فاقد الطهورين على قول الى غير ذلك فاطلاقهم ان
كان ارادوا به غير العموم و الا فبعضهم يمنع بعضها قلت المعلوم عندي من عرف
شيئا من اسرار التكليف من اخبار اهل العصمة عليهم السلم و امداداتهم ان العلة
الغائية التي لاجلها جرى التكليف لا تقتضي اكثر من صلوة واحدة لان وجود
الناشئ من الصلوة وجود تشريعي و العلة التي جرى لاجلها التكليف حصص
وجود وجودي و الوجود التشريعي روح الوجودي و قليل الروح يقوم مقام كثير
من الاجسام فلا يحتاج ذلك الحس و ان عظم الى اكثر من صلوة واحدة في
المقابلة و امر الشارع المكلف بالاعادة انما هو للتكميل لان التأثير توجه الى جميع
المكلفين فمن صلى سقط عنه ما لا بد منه لاسيما مع نية العزم على الامتثال و في
عمله ما منه بد و هو الندب و التأثير المجدد بعد الواجب بالنسبة الى من صلى انما
هو الندب و لا تضر وحدة الخطاب مع تعدد الارادة بخلاف استمرار التأثير في

نزع البثر فان اثر حسى فى جسم مائع ذائب رطب متساوى الاجزاء فای جزء من الماء باشره مؤثر النجاسة انفعّل و انفعّلت به جميع الاجزاء فكل جزء مباشر النجاسة او مباشر المباشر فلا تتحقّق فى جزء منها مع وجود المنجس طهارة ابداء و كذلك فى المستحاضة فان المحل قبل رفع الحدث لا يتأثر باتصال الحدث كما مر و بعد رفع الحدث يعود بلا تجدد كحالة الاولى و قول اهل الاصول ان امثال الامر يقتضى الاجزاء حق و الا لزم تكليف ما لا يطاق و اما حكم بعضهم باعادة صلوة المتيّم فى مثل المواضع المذكورة فللدليل اخر فصلوة المتيّم الاولى قد اجزئت فى محلها لامثال الامر هناك و الاعادة بامر اخر و قد اجزأت بامثال امره و لو لم يقتضى امثال الامر الاجزاء لما اجزأت الاعادة ايضا و ان كان ذلك الامر بذلك التكليف لسبب من القابل المتأثر.

فائدة - الامر بالفعل يقتضى ايجابه فقط و امثال ذلك الامر مع الاتيان بشرايط الصحة يقتضى الصحة و براءة الذمة من التكليف و مع ترك الاتيان بها اختيارا يقتضى عدم صحة الامثال للامر و عدم الصحة (صحة خ ل) الفعل و عدم البراءة من التكليف و مع تعذرهما يقتضى صحة الامثال و صحة الفعل فى نفسه ثم ان شرط الصحة ان كان مع ذلك مرادا فى نفسه بأن يكون رافعا للمانع من الصحة كالطهارة فاذا تعذر اقتضى عدم البراءة من التكليف و لو وجد مع تعذره بدله و هو الذى لا يراد لنفسه فلا يكون رافعا للمانع من الصحة و انما يرفع المنع خاصة و هو المعبر عنه بالاستباحة مع وجود المانع كالتيّم فانه يرفع المنع من الحدث و المانع موجود و هو الحدث فاذا وجد البديل الذى هو التيمم مع عدم التفريط فى مبدله كان ذلك مقتضيا لبراءة الذمة و لو فقد كحال فاقد الطهورين كان مخاطبا بسبب الوجوب و هو الامر بالفعل المقتضى امثاله صحة الفعل فى نفسه لوجود شرط الوجوب لكن لما فقد شرط الصحة و بدله لم يقتضى (لم يقتض خ ل) و وجود شرط الوجوب و وجود البراءة من التكليف و لم يكن المانع من الصحة مقتضيا للمنع من الوجوب و لا من جواز امثال الامر لانه اعم و ثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت الاخص و لهذا وجب عليه على الاصح الصلوة لوجود شرط الوجوب و لم يمنع منه عدم

شرط الصحة الذى يقتضى البراءة لقوله عليه السلم اذا امرتكم بشىء (بامر خ ل) فأتوا منه ما استطعتم وقوله عليه السلم لا يسقط الميسور بالمعسور، فان قلت انهم قالوا ان صحة الامتثال يقتضى الصحة قلت المراد انها يقتضى صحة الفعل فى نفسه لا براءة المكلف لان المشروط عدم عند عدم شرطه و وجب عليه القضاء عند التمكن من احدى الطهارتين الذى هو شرط الصحة و شرط حصول البراءة وليس كلما صح الامتثال لحصول السبب حصلت الصحة و البراءة و لهذا قيل بوجوب الاعادة على المتيمم بسبب الزحام يوم الجمعة و لسبب (بسبب خ ل) الجماع مع علمه بعدم التمكن من الماء و بوجوب غسل المس على من مس الميت المتيمم لعدم الماء و المغسل بالماء بدلا من الخليطين او من احدهما و كثير منهم اوجبوا الصلوة على من تعمد الجنابة مع وجود الماء بالتيمم اذا خاف التلف باستعمال الماء او مع عدم الماء و اوجبوا عليه الاعادة قضاء و هو بناء على ان الصلوة فى الوقت للامر بها و ان القضاء للبراءة و لم يكف التيمم فى البدلية للتفريط و لهذا قال الشيخ فى حق متعمد الجنابة بعد ان اوجب عليه التيمم و الصلوة اداء قال ففرضه الغسل على كل حال فان لم يتمكن تيمم و صلى ثم اعاد اذا تمكن من (عن خ ل) استعماله و امثال (امتثال خ ل) ذلك و قد يكون المقتضى للبراءة مع فقد شرط الصحة حالا مانعا من النقيض (المقتضى خ ل) لعدمها و لولا عروض هذا المانع لم تحصل البراءة من (على خ ل) اصل التكليف لقيام المقتضى لعدمها كحال من صلى الى محض اليمين و الشمال او الى عكس القبلة ظانا انها القبلة و استمر الاشتباه فانه هو المانع من الاعادة اذ لو ذكر الاول فى الوقت لوجب (لوجب خ ل) عليه الاعادة فلو (و لو خ ل) ذكر الثانى مطلقا و جبت عليه الاعادة فى الوقت و خارجه و كذلك من دفن بغير غسل او غسل بماء مغصوب مع العلم او دفن الى غير القبلة او مع مخالفة الترتيب فى الغسل او صلى عليه مقلوبا و لم يعلم الا بعد الدفن او غير ذلك فان لم يوجب النبش لو كشفه السيل و جب عند (عنده خ ل) التلاقى للمأمور به مع امثاله الامر قبل ذلك الا فى الصلوة مقلوبا فانه يكفى ذلك مطلقا الا اذا علم قبل الدفن و اهمل و لم يصل على القبر و بالجملة لم يكن الامتثال

مقتضىا للبرائة و انما يمنعه من الاتيان بالفعل ثانيا عدم التمكن من الشرط
المقتضى للصحة على اصل التكليف فاذا زال المانع قام حكم المقتضى فافهم و
الله الموفق .

فائدة - قالوا ان الامر بالفعل الموقت اذا خرج الوقت قبل ايقاع الفعل فيه
لا يقتضى ايجابه خارج الوقت و انما وجب القضاء بامر جديد و قالوا فى الاستدلال
على ذلك انا نقطع بأن الامر بصوم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم غيره باحدى
الدلالات الثلاث فلا يجب بذلك الامر و الا لاقتضاه فان الوجوب اخص من
الاقتضاء و ثبوت الاخص يوجب ثبوت الاعم و عدم الاقتضاء دليل على عدم
الوجوب لان انتفاء الاعم يوجب انتفاء الاخص و للقطع بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل السوق اليوم لا يدل على امر عبده بدخول السوق غدا او غيره من الايام و لان
الامر بالفعل فى وقت مخصوص يدل على وجود مصلحة فى الايقاع فى الوقت
المخصوص و الا لانفتت فائدة تعيين الوقت و لا دلالة فى ذلك على وجود
المصلحة فى غيره من الاوقات لتحصل (لتحصيل خ ل) الفائدة الا بامر جديد يدل
على وجود المصلحة فى غير ذلك الوقت المعين فاذا فقد الامر الجديد علمنا عدم
المصلحة بل ربما يدل ذلك على وجود المفسدة و لان الامر لو اقتضى الفعل بعد
الوقت لكان اداء لاقتضاء (لا قضاء خ ل) لانه بمنزلة افعل (افعله خ ل) كذا اليوم او
فى غده و هو يقتضى التخيير بين الوقتين و (او خ ل) الامر به فيهما و ان كان على
الترتيب فيكون الثانى اداء و لان الامر و النهى انما يقعان على الافعال لحسنها او
قبحها و من مقومات الحسن و القبح وقوعها على وجوه و اعتبارات احدها
(احدهما خ ل) التوقيت على ما حقق فى الحكمة فعدم الامر دليل على عدم
الحسن الذى هو منشأ المصلحة و قال اخرون ان الامر الاول كاف فى وجوب
القضاء فلو لم يدل الامر الثانى على عدم القضاء (الاقتضاء خ ل) فيما لا قضاء له
كالجمعة و العيدين لوجب القضاء بمقتضى الامر الاول لان الامر بالصوم يوم
الخميس امر بالصوم نفسه و بايقاعه يوم الخميس لما سأتى فاذا فات يوم الخميس
و لم يصم ذهب الامر بالقيد و بقى الامر بالصوم نفسه مقتضىا لايقاعه بعد و هو

الحق و قول الاولين انا نقطع بأن الامر بصوم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم غيره الخ انما يصح لو كان المقصود صوم الوقت المعين و ليس كذلك بل المقصود و نفس الصوم و ايقاعه فى ذلك الوقت المعين و (المعين لان الوقت و ان خ ل) كان له خصوصية فى صفة الصوم لانسلم اجراءها فى ذاته بل الذى يعطيه النظر فى اخبار اهل العصمة عليهم السلم ان خصوصية الوقت خارجة عن ماهية الصوم و انما ذلك فى صفته كالمكان و اللباس و القبلة للصلاة و هو الظاهر عند الاطلاق فان المطلوب فى الحقيقة انما هو نفس الصوم و توقيته لزيادة صفته لان المطلوب التوقيت نفسه و لا المركب منها (منهما خ ل) لا غير و بيان ذلك يأتى فلا قطع بعدم دلالة الامر الاول على الفعل خارج الوقت بل يدل عليه فى الحقيقة بالمطابقة لذاته و كذلك لانسلم ان امر السيد عبده بدخول السوق اليوم لا يدل على دخوله غدا اذ ليس مراد السيد نفس الدخول فى اليوم المعين بل مراده الدخول لغرض فان كان ذلك الغرض يعلمه العبد انه لا يصلح لغير ذلك اليوم بحسب العادة كان عدم اقتضائه الدخول (للدخول خ ل) فى غير ذلك اليوم انما هو للقرينة و ان علم ان سيده يريد تلك الحاجة و هى صالحة لذلك اليوم و غيره و لا قرينة معينة كان ذلك مقتضيا للدخول فى غير ذلك اليوم اذ ليس مراد السيد (السيد نفس خ ل) الدخول فى الوقت المعين و انما ذلك للحاجة فالامر لتحصيل الحاجة و ان كان فى الوقت المعين فذمته (فدومة العبد خ ل) مشغولة بطلب الحاجة الا ان تدل القرينة بانها للوقت لا غير (لغيره خ ل) كصلوة العبد على ما يأتى بيانه و ذلك لان الامر بالفعل على اربعة اقسام موقت و غير موقت و الموقت ثلاثة فعل امر به و بهيئته (بهية خ ل) لنفسه و ضرب له وقت لا يقاعه فيه لتحصيل كماله و فعل امر به لنفسه و ضرب بهيئته (لهيئته خ ل) و لا يقاعه وقت و فعل امر به للوقت المضروب لا يقاعه فيه و فعل امر به لنفسه و لم يضرب لا يقاعه و لا لهيئته وقت و هو غير الموقت فالاول كالصلاة اليومية فانها امر بها و بهيئتها لنفسها و امر بايقاعها فى الوقت المعين لتحصيل كمالها فاذا خرج الوقت ذهب الامر بايقاعها كذلك وبقى الامر بها و بهيئتها لان ايجاب ذلك ليس لخصوصية الوقت فيجب القضاء خارج

الوقت لخصوصية نفسها ومن الدليل على ذلك ان الهيئة اشد اتصالا بها من الوقت مع انها ليس ذاتية لها بل قد تقوم ذاتها بدون الهيئة ولهذا تسقط مع العجز والضيق كحال المطاردة والمرض الموجب للايماء و (و لو خ ل) كانت ذاتية كالنية لسقطت عند تعذرها فلا يكون الوقت جزء منها بالطريق الاولى فافهم الاشارة و لا تميل بك العبارات المحكية و لا الى الشهرة اذ رب مشهور لا اصل له و الثانى كصلوة الجمعة فانها من اليومية و هى صلوة الظهر غيرت هيئتها للوقت فاذا ذهب الوقت الخاص بالهيئة بقى الوقت الخاص بالذات فتصلى فيه اداء و فى خارجه قضاء و ليست بدلا من الظهر و الا لوجبت نية البدلية و لا واجبا مستقلا برأسه و الا لماتوجه التكليف بفرض الظهر الا بعد تعذر الجمعة فيحدث الامر بالظهر فيكون لا ابتداء الامر به وقت بعد التعذر و هو غير متعين للاختلاف فى اخر وقت الجمعة الذى يبتدى وقت وجوب الظهر بانتهائه و لعدم تعيين وقت التعذر و اذا لم يكن وقت الاول انتفى التوقيت لعدم تحققه و انتفى الوجوب لان تعيين الوقت سبب فى وجوب التوقيت و اذا انتفى السبب انتفى المسبب لان غير المعين لا يصلح للسببية و ايضا لم تحسن منك ان تقول اذا صليت الجمعة سقط عنك فرض الظهر لان السقوط فرض (فرع خ ل) الثبوت و لو وجب اول الوقت مع وجوب الجمعة لاقتضى التخيير و هو ممتنع مع تعذر (تعين خ ل) الجمعة و وجوبهما معا و هو قطعى البطلان او كونه مشروطا بعدمها و تعذرهما و هو يقتضى عدم الوجوب لان الشرط حينئذ شرط الوجوب فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجوده و لو كان كذلك لكان الظهر غير موقت الاول و يأتى ما ذكرنا و الثالث كصلوة العيدين فانها انما امر بها للوقت خاصة لانفسها و فى اخبار اهل العصمة عليهم السلم تلويح و اشارة الى ذلك فتؤدى فيه فاذا خرج ذهب بما له و لم يبق فى الفعل فائدة بعد الوقت و حيث شرعت فى نفسها و فى هيئتها للوقت كان من اداها لم تجب عليه الجمعة ذلك اليوم لقيامها بهيئتها مقام هيئة الجمعة لحصول الفائدة بالاجتماع و الوعظ فى ذلك اليوم و هو التذكير ليوم الحساب و وجه استحباب من يصلحها اربعا مفصولة او موصولة مع عدم اجتماع الشرايط ليس لانها شرعت فى الوقت بل ان ما يشرع

للوقت لا يخلو في نفسه من فائدة مع قطع النظر عن الوقت و ان لم تكن توجب القضاء لان هذه الفائدة انما لحظت ثانيا وبالعرض الا انها لا تنقص عن رتبة مطلق النافلة لان النافلة كذلك في الاصل انما تلحظ فيه (فيها خ ل) الفائدة ثانيا وبالعرض فافهم والرابع غير الموقت امر به لنفسه ولا وقت له ولا قضاء اذ لا اداء له الا بمعنى ايقاعه و اما ذوات الاسباب كالكسوف والخسوف فهي من الموقت عند السبب شرعت لنفسها عنده فليس لمحض السبب او خصوص وقته و الا لما وجب له قضاء بعد انقضاء وقتها ولا لمحض نفسها و الا لوجبت على كل حال و لهذه الاسرار التي اشرنا اليها توضيحات تتوقف على مقدمات و قد حققنا ذلك في مباحثاتنا و بعض الاجوبة لبعض المسائل و لو لم يخف الاطالة لكشفنا لك الامر حتى تعينه ، فاذا عرفت ذلك ظهر الفرق بين ما للوقت و ما في الوقت فاذا خرج وقت ما شرع في الوقت وجب قضاؤه لشغل الذمة به بخلاف ما للوقت فان قلت ان هذا التقسيم لا دليل عليه لitem ما يتفرع عليه قلت ان هذا معلوم تشهد به العقول و تشير اليه الاخبار بحيث من وقف عليه لا يرتاب فيه فان قلت ان الامر بالفعل في وقت مخصوص يدل على وجود المصلحة و الا لا تنفت فائدة التعيين و لا دلالة في ذلك على وجود المصلحة في غيره الا بالامر جديد يدل على وجودها في غيره فاذا فقد دل على عدم المصلحة بل ربما يدل (دل خ ل) على وجود المفسدة قلت لا معنى للشك في وجود المصلحة فيه اذا وقع خارج الوقت بعد بيان الفرق بين ما وجب في الوقت و بين ما للوقت للقطع بوجودها في ما وجب في الوقت ما وجد الامر به بل ما لم يوجد النهي عنه عملا باستصحاب (باستصحاب نفس الشرع خ ل) لان الاصل بقاء ما كان على ما كان على ان ما شرع في الوقت انما شرع لذاته و ما كان كذلك لا تفارقه المصلحة لانها ذاتية له و انما شرع في الوقت لزيادة المصلحة والفضيلة كالامر بايقاع الصلوة في المسجد و متعظرا و ان سلمنا ان فائدة الوقت ذاتية قلنا لا تنحصر فيها بل تكون الفائدة من شيئين احدهما لازم للذات و الثاني للوقت قام بدله مقامه و هو خارج الوقت و لو سلمت وحدة المركب بحيث يذهب بذهاب جزئه (جزئيه خ ل) جاء ذلك في الامر الجديد فان تركب من

الوقت الثاني كان اداء والا كان بالاول فان قلت ان الامر والنهي انما يردان على الافعال لحسنها و (او خ ل) قبحها ومن مقومات الحسن والقبح وقوعها على وجوه واعتبارات احدها التوقيت على ما حقق في الحكمة فعدم الامر دليل على عدم الحسن الذي هو منشأ الفائدة والمصلحة قلت لانسلم انتفاء جميع مقومات الحسن لاسيما مع ثبوت اعواضها فان وقت القضاء عوض وقت الاداء وهو كاف في المدعى لان وقت القضاء وقت فان كان موقتا بالامر الاول ومرتبا عليه بمعنى التعويض لو فات الاول تم المطلوب وان كان بالثاني ولم يترتب على الاول كان اداء لانه ابتدائي وان كان بالثاني و يترتب على الاول فاما ان يكون مؤكدا او كاشفا او مبينا للفرق بين ما في الوقت وما للوقت و يأتي بيان ذلك كله على انا قد بينا ان الوقت انما هو من مقومات حسن الصفة لا الذات فراجع فان قلت (قلت ان خ ل) الامر الاول لو اقتضى الفعل بعد الوقت لكان اداء لا قضاء لانه بمنزلة ان يقول افعل كذا اليوم او في غد وهو يقتضى الامر فيهما وان كان على الترتيب فيكون الثاني اداء قلت ان الامر الاول انما يقتضى شيئين احدهما الفعل لنفسه و ثانيهما انه اقتضى الوقت المحدود لايقاع الفعل لتلايقع التقرير بالواجب لو كان واجبا لا وقت له مع تكريره (تكرره خ ل) في نفسه على المكلف فاذا انقضى الوقت لاجل انحصاره بتحديد اوله و اخره لم يرتفع الفعل لان اثبات ايقاعه في وقت لا ينفي ما عداه فليس في نفسه محصورا الا ان يكون اصل مشروعيته لذلك الوقت ولما كان الفعل مرادا في نفسه بالذات وان يوقع في الوقت المخصوص و انقضى الوقت قبل الايقاع وجب ان يؤتى به ولما كانت الافعال لا يمكن ايقاعها الا في وقت كان الوقت الثاني عوضا عن الاول فيكون فيه قضاء فالوقت الثاني ليس بالاول ولا بالاول (بالثاني خ ل) ليكون اداء وانما لزم وجوب فعله عند ذكره مثلا ولا يكون الا في وقت فهو بدل فيكون قضاء لا اداء فان قلت انما قلنا بالامر الجديد المترتب على الامر السابق لانه مستقل غير مترتب على شيء ليكون اداء بل المراد ان ما وجب سابقا ان امر بفعله كان واجبا وانما كان قضاء لان وقت الفعل الذي امر به فيه قد خرج فامر بذلك الفعل الماضي فكان الموجب له هو الامر

الثاني و لما كان في غير الوقت (وقت خ ل) الاول كان قضاء قلت ان قولكم ان الامر الثاني مترتب على الامر الاول لا يخلو اما ان يراد من ذلك ان الثاني مؤكد للاول او مقرر له او كاشف عن ثبوت ما ثبت به او مشترك معه في ايجاب الفعل خارج الوقت او مبين لما بقى وجوبه بعد الوقت لكون الامر به في الوقت مما لم يبق وجوبه لارتفاعه بخروج الوقت لكون الامر به للوقت لا في الوقت او مؤسس فان كان مؤكدا او مقورا ثبت ان القضاء بالاول و كذا ان كان كاشفا اذ لا معنى له الا انه كاشف عن بقاء اقتضاء الامر الاول للفعل في الوقت الثاني وان كان مشتركا فان كان للثاني حظ في التوقيت الابتدائي المستقل لم يحسن ان يكون الفعل قضاء للامر الثاني ولا اداء للامر الاول الا ان يوزع الفعل على الاداء والقضاء وهو ظاهر البطلان او ينفي مقتضى احدهما وهو ترجيح بلا مرجح او مقتضاهما معا فلا يكون الفعل موقتا فلا اداء ولا قضاء و انما هو ايقاع و ان لم يكن له حظ في التوقيت الابتدائي فان تعلق مقتضاه بايقاع الفعل في الوقت الاول لزم التكليف بالمحال و الا لم يكن موقتا لعدم ضرب وقت له لا من الاول لانه خارج وقته و لا من الثاني متعلق (او يتعلق خ ل) بالفعل خاصة دون القيد و يلزم منه عدم التوقيت بنفسه و يلزم منه اعتبار الامر الاول في توقيت القضاء و يلزم منه عدم اعتبار الامر الثاني ان كان مبينا كان القضاء بالامر الاول فيما كان في الوقت لا للوقت و ان كان مؤسسا فان تعلق بالقيد لزم الاداء لانه قيد جديد لم يترتب على الاول فهو وقت التكليف و الا دل على ان الاول لم يتعلق بالقيد لانه مثله فلا يعتبر الثاني بالتوقيت فلا يكون موقتا و ان كان لاستدراك المصلحة الفائتة فان كانت الاولى فثبوتها متحقق بالاول فلا يحتاج الى الثاني و ان كانت غيرها فهو تكليف جديد فيكون اداء او غير موقت و اما على الاضراب في السؤال فنقول ان كان ما وجب في الاول باقيا كان الامر به لا يخلو من احد الوجوه المتعلقة من التأكيد والتقرير والتبيين والتشريك والكشف و هي المفروضة على وجود وجوب الفعل بالاول و يؤول الامر الثاني الى بيان ما في الوقت مما للوقت كما مر و ان لم يكن باقيا بل ارتفع بخروج الوقت فكما مر و يلزم الاداء وقولكم و لما كان في غير الوقت الاول كان

قضاء فيه انه ان كان هذا الوقت الثانى بالامر الاول كان اداء كما اعترضتم به وان كان بالثانى فان كان وجوب الفعل بالثانى فهو مرادنا من التأسيس اللازم منه الاداء وان كان وجوبه بالاول فان كان الوقت الثانى بالاول لزم الاداء وان كان بالثانى لزم انفكاك الفعل فى الامر به عن الوقت وبهذا يسقط حجتكم من اصلها لانا قد اشرنا الى ان المأمور به فى الحقيقة شيان بامرين امر بالفعل و امر بالوقت فلما ذهب الوقت انقضى الامر به و الامر بالفعل باق مستمر الى ان يأتى المكلف بالفعل و لما جهل المكلف الفرق بين ما للفعل و ما فى الوقت نبهه الشارع بأن هذا الفعل مما فى الوقت فكان الامر بالتنبه واقعا فى وقت فكان ذلك الوقت خارج وقت الفعل فكان فيه قضاء و لان الفعل لا يتخلع (لا ينخلع خ ل) عن الوقت فان قلت لو كان القضاء بمقتضى الامر الاول على ما فصلتم لما توقف القضاء على الامر الجديد و عدمه على عدمه قلت لما كان الامر بالفعل فى الحقيقة على انحاء امر بالفعل و هيئته فى الوقت و هذا يقتضى ان المصلحة فيه ذاتية و تقييده بالوقت لتحصيل كمال صفته و امر به للوقت و هذا ترجع المصلحة فيه الى الوقت خاصة كصلوة العيد و امر بهيئته للوقت كصلوة الجمعة كما مر و امر متردد باعتبار جهتيه فى الوقت و للوقت كذوات الاسباب لوقوع اسبابها فى وقت و خفى التمييز بين مراتب الامر على اكثر المكلفين و جب فى الحكمة ان تجرى على ما يعرفه (تعرفه خ ل) العوام كما هو حق (الحق خ ل) الامور التى تعم بها البلوى بحيث يشترك فيها العالم و الجاهل فعين لهم الشارع عليه السلم ما كان فى الوقت مما كان للوقت فامر بقضاء ما فات من اليومية و بصلوة الظهر مع فوات الجمعة و بعدم القضاء لصلوة العيد و بقضاء الكسوف و الخسوف مع العلم او مع احتراق القرص اكمالا للدين و اتماما للنعمة و مبالغة فى اللطف اذ لولا التبيين من الشارع لماعرف الفرق فى كل الافعال او جلها على انهم قالوا انما يثبت القضاء اذا سبقه وجود سبب وجوب الاداء و لم يؤد المكلف حتى خرج الوقت اما لتركه عمدا او لمانع منه عقلا كالنائم حتى خرج الوقت او شرعا كالحائض فى قضاها صيام ايام عاداتها او لرخصة تمنن بها على عباده المسافرين فى ترك الصيام و فى قضائه اذا علموا

قدومهم قبل الزوال والمريض اذا علم البرء قبل الزوال في جواز تناولهم ولو لم يقتض الامر عند وجود سبب الوجوب قضاء ذلك المتروك لما يترتب (ترتب خ ل) عليه وانما ترتب عليه وتفرع عنه لوجود سبب الوجوب كالدلوك والشهر في الامثلة المذكورة فان قلت انما قالوا لوجود سبب الوجوب دون الوجوب فان الحائض مأمورة بترك الصيام فلا يكون واجبا عليها ولهذا خطأوا من زعم تحقق الوجوب عليها وكلامهم انما يتم اذا تحقق الوجوب ولم يتحقق لانها غير مخاطبة به في حال الحيض لان سبب الوجوب ليس هو الموجب للفعل وانما هو وقت للخطاب الذي هو منشأ الايجاب قلت لانسلم عدم الوجوب ولا عدم توجه الخطاب اليها بل هي مخاطبة بالصيام وانما منعت من الاداء لوجود المانع فذمتها مشغولة بالواجب فاذا زال المانع ظهر اثر المقتضى لان هذا المانع ليس مانعا من الوجوب كحال ما قبل البلوغ وانما هو مانع من الايقاع واليه الاشارة بقوله عليه السلم فتقعد (فتعذر خ ل) ايام اقراءها ولم يقل لم تؤمر ايام اقراءها فكان ذلك مانعا من ايقاع الفعل حينئذ المستلزم لصحته ولهذا وجب عليها قضاء ايام شهر رمضان لا ايام شهر شوال اذ لا يعقل وجوب قضاء ما لم يجب عليها ولو كان بامر جديد كان اداء لا قضاء وانما جدد الامر للمكلف بقضاء ما وجب عليه سابقا لما ذكرنا انفا من ان المكلف لا يكاد يفرق في التكاليف الموقته بين ما شرع لنفسه في وقت فيجب قضاء فائته وبين ما شرع للوقت فلا يجب فكان من اتمام اللطف بالمكلف ارشاده فيؤمر بقضاء ما يجب لنفسه دون ما للوقت لفوات فائده ومصلحته بفوات وقته الذي شرع له فكان الامر الجديد كاشفا عن تحقق وجوب سابق فان قلت لو كانت مخاطبة بالصيام كانت مخاطبة بالصلوة فيجب عليها قضاؤها فعدم الامر بالقضاء دليل على عدم الخطاب وحكمها حكم الصيام قلت انا نقول بذلك وانما منع من الاداء عدم شرط الصحة وهو الطهارة ولهذا تفعل كلما لم تشترط (لم يشترط خ ل) فيه الطهارة كسجود التلاوة و صلوة الاموات وكثيرا من المناسك الغير المشروطة بها وغير ذلك وانما سقط عنها قضاء الصلوة تخفيفا من الله سبحانه فان قلت انكم قررتم انه اذا توجه الخطاب الموجب وفقد شرط (شرط

(الصحة خ ل) كفاقد الطهورين وجب الاداء لوجود شرط الوجوب و ان وجب القضاء لتحصيل براءة الذمة فعلى ذلك يلزمكم القول بجواز صيام الحائض و صلاتها و ان وجب الصيام قضاء و سقط قضاء الصلوة تخفيفا لان ذلك مقتضى تقريركم قلت انما قلنا هناك بذلك لان المانع هو فقد الطهورين مع قبول المحل للتطهير الرافع او المبيح و هنا المانع امر مانع من القبول (قبول خ ل) المحل للتطهير مطلقا فليس فيه جهة من جهات التطهير بخلاف حالها بعد النقاء فان المحل قابل للتطهير و ذلك القبول نوع من الطهارة و لذا قال سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن اى حتى ينقن الا انه غير تام فاذا وقع عليه التطهير تمت الطهارة فالقبول هو الجزء الاسفل من الطهارة فاذا وجد و فقد الجزء الاعلى توجه اليه حديث فأتوا منه ما استطعتم لا يسقط الميسور بالمعسور اما اذا فقد القبول والمقبول فلا ميسور يبقى و لا مستطاع يؤتى فافهم ذلك فانه من مكنون العلم و الله يحفظ لك و عليك فان قلت ان منكم من يستدل على مدعاكم بأن الوقت للفعل بمنزلة اجل الدين (الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد فى اصله و يجب ادائه بعده كذلك الفعل الموقت اذا لم يؤد فى وقته لا يسقط و يجب ادائه بعده و هو قياس مع الفارق فان الدين خ ل) قد اشتغلت به الذمة فى كل وقت و لهذا لو قدمه على الاجل صح بخلاف الفعل المأمور به فانه لا يصح تقديمه على وقته و هو الفارق قلت ليس مرادهم ان هذا دليلهم و انهم قاسوا هذا على ذلك و انما (انما هو خ ل) تسهيل للاستدلال و تنظير للدليل و لا ضرر فيه على دليلهم على انه انما جاز تقديمه على الاجل لوجوبه قبله و لو وجب الفعل قبله لجاز تقديمه عليه كما جعل وجوب اخراج زكوة غلة التمر اذا نضت و قد وجبت عند الاحمرار و الاصفرار و لو اخرجها حينئذ صحت و لما اذن فى تقديم الموقت جاز كتقديم صلوة الليل للشاب و غسل الجمعة لخائف الاعواز و الوضوء قبل الوقت و لما منع من تقديم الفريضة قبل وقتها لانها لم تشرع قبله لم يجز تقديمها بخلاف الدين لوجوبه قبل الاجل و ليست هذه حالة التنظير (التنظير و انما حالة التنظير خ ل) و جهة المشابهة (المشابهة خ ل) وجوب قضائه بعد الاجل اذ (اذا خ ل) لم يؤد عنده بالوجوب السابق لا بامر جديد و لم يسقط

بذهاب الوقت و هذا بعينه شبيه بما نحن بصدد بل هو احد افراده فانا نقول ان الفعل يجب قضاؤه بعد الوقت الموقت فيه بالامر الاول لا بامر جديد و هذا ظاهر و ربما بنيت المسألة على ان الأمور به شيان فاذا ذهب احدهما بقى الاخر ام واحد ينتفى بذهاب (بانتفاء خ ل) جزئه و ربما بنى ذلك على ان الجنس و الفصل هل هما متميزان فى الوجود الخارجى ام لا و الحق ان ذلك لا يبنى على مسألة الجنس و الفصل لان القيد ليس جزء الماهية فى الأمور به و الفصل جزء الماهية و الحق ان الأمور به بالذات هو الفعل و القيد أمور به بالتبع و الامر الخاص بالقيد للتنصيص على انه تبع و الا لم يبتن على الفعل اصلا على ان قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله و فاتوا منه ما استطعتم و لا يسقط الميسور بالمعسور يصدق على متحد الماهية اذا بقى منها ما يصدق عليه (عليه مطلق خ ل) الاسم شرعا او عرفا او لغة مثل من ادرك ركعة من الوقت و صدقه على المقيد بعد ذهاب القيد اولى بل لا يلزم ذلك مع فرض الاتحاد لاحتمال خصوص الفائدة به دون القيد و ان اريدا معا لاحتمال ارادة التكميل من القيد و الا لم يكن قيدا و الحق ان الجنس و الفصل متميزان فى الخارج بدليل تمايز اثارهما اذ ليس المراد من التمايز الانفصال و التعدد بل حصول شيئين فى الخارج و تخلف اثر احدهما عن اثر الاخر دليل التمايز خارجا لما ترى ظاهرا من الحركة الحيوانية التى ليس فيها شىء من اثار الناطقية و بالعكس بخلاف النار ظاهرا فان اثر يبوستها لا يتخلف عن اثر حرارتها و هذا دليل الاتحاد ظاهرا و انما قلت ظاهرا لعدم الفرق فى نفس الامر و لكن ليس هذا موضعه و اما الاستدلال بجواز حمل هو هو فمردود بارادة المركب ثم ان اصالة البراءة قد ارتفعت بالامر الاول فلا تعود لان محلها ليس فارغا بل هو مشغول بشغل الذمة بالتكليف فاصلته باقية يستصحب لا براءة بالذمة بدون القضاء و احتمال البراءة و عدم ارادة خصوص المقيد لا ينفى ذلك لان الاحتمال التجويزى ليس بمساو و دعوى ان المتبادر من صم يوم الخميس وحده (وحدة خ ل) المكلف به بمعنى ان المقيد و القيد جزءا ماهية المكلف به مصادرة و دعوى ان اجراء الاستصحاب فيه لا يمكن لانتفاء الموضوع بانتفاء القيد مصادرة مفرعة على

المصادرة، بقى سؤال ليس يجرى على لسان اهل الاصول و لا غيرهم و انما يجرى على لسان اولى الافئدة بدليل الحكمة و جوابه كذلك اما السؤال فمن المعلوم ان الاوقات مظاهر للافعال الالهية عند ادوار الاثار كما تظهر الحرارة و الرطوبة فى فصل الربيع و الحرارة و اليبوسة فى (فى فصل خ ل) الصيف و البرودة و اليبوسة فى فصل الخريف و البرودة و الرطوبة فى فصل الشتاء و كما تظهر اثار الكسوف و الخسوف فى العالم فيأمر الشارع عليه السلم ان يصلى المكلف صلوة الكسوف ليدفع بها عنه اثار الغضب و يأمر الحكيم بالفصد فى فصل الربيع لغلبة الدم و لم يأمر به فى فصل الخريف فكان الاسباب التى لاجلها الاوامر و النواهي منشأها الاوقات لانها اوقات ظهورات الافعال الالهية فعلى هذا ثبت ان المأمور به حقيقة للوقت او هو مع الوقت لا الفعل خاصة و بهذا التقرير لا يثبت القضاء الا بامر جديد و الجواب ان الذى اشرت اليه حق لا مرية فيه الا ان هذا هو مأخذ دليلنا و بيانه ان الشأن الذى نشأ به بسبب الوقت يتعلق بالمكلف و لا يرتفع (يرفع خ ل) عنه بخروج الوقت و ان كان ناشيا به فامر الشارع عليه السلم لطفا بالرعية بالفعل الذى يرفع ذلك فليس الفعل للوقت و انما الفعل لرفع ما لزم المكلف بسبب الوقت فلا يكون مأمورا به لخصوص الوقت فاذا خرج الوقت بقى المكلف مطالبا بالفعل الا ترى ان الشمس اذا انكسفت ساعة تأخر اثر ذلك سنة فلو لم يصل لم يسلم من ضرر ذلك الاثر و انما الاوامر (الاوامر الالهية خ ل) و النواهي الربانية لدفع مضار و جلب منافع لا تنقضى بانقضاء وقت الطلب كالدم الزايد على (عن خ ل) الشخص فى فصل الربيع فاذا امر بالفصد و تركه حتى خرج الوقت لم يذهب الدم الزايد بل يحتاج الى استفراغه بفصد او غيره و لو كان للوقت الذى هو السبب بحيث يذهب بذهابه لكان الفعل الذى هو الصلوة الكسوف (للكسوف خ ل) اذا تجلى (انجلي خ ل) القرص ذهبت الصلوة لذهاب السبب و الى هذا يشير الحديث و معناه اذا زالت الشمس نادى ملك من السماء قوموا الى نيرانكم التى اوقدتوها على ظهوركم فاطفئوها بصلواتكم و هذا ظاهر بأن الصلوة لم تشرع لخصوص الوقت و انما شرعت لاطفاء نيران المعاصى و ان (ان كان خ ل) ذلك فى الوقت

المخصوص انجح لكن لا يدل على انها لا يطفى (لا تطفى خ ل) الا فيه بل هى لذاتها كذلك قال الله تعالى و اقم الصلوة طرفى النهار و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات الاية ، وفى هذه الاية اشارة لمن يفهم ان الصلوة اليومية للوقت لا الموقت (فى الوقت لا للوقت خ ل) فى قوله تعالى و اقم الصلوة حيث جعل طرفى النهار ظرفا للاقامة وقوله ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم .

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف الحكماء و العلماء فى العلم هل يحد ام لا و من قال لا يحد اختلفوا هل يمتنع تحديده لبداهته ام لاستلزام ذلك الدور فقال طائفة من الحكماء العلم صورة (صورة المعلوم خ ل) الذهنية الحاصلة عند المدرك و هو ان النفس المدركة تقابل المعلوم فى زمان وجوده و مكان حدوده فتتزع فى مرءاتها صورة المعلوم على ما هو عليه و تلك الصورة هى العلم و هى مجردة عن المادة و المدة فالعلم عندهم من مقولة الكيف و طائفة منهم قالوا ان العلم هو حصول تلك الصورة لا الصورة نفسها لانهم ينفون الوجود ذهنى فلم يثبتوا فيه صورة فالعلم عندهم من مقولة الاضافة اى تعلق النفس الناطقة بصورة المعلوم الخارجى فالحكماء و المحققون من المتكلمين كالمحقق نصيرالدين على الاول و اكثر المتكلمين على الثانى و منهم من مزج بين القولين و قال بالوجود ذهنى كالاولين و قال ان العلم من مقولة الاضافة كالاخرين فقال ان العلم عبارة عن التعلق الخاص اى تعلق النفس الناطقة بالمعلوم ذهنى و منهم من جعل العلم عبارة عن قبول الذهن لتلك الصورة الذهنية فهو من مقولة الانفعال و اكثر الاصوليين قالوا فى تعريفه انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض اى توجب للنفس الناطقة تميزا فى الصورة الى صلة (الحاصلة خ ل) عندها او فى التعلق الحاصل بين العالم و المعلوم و المراد بالصفة قوة قامت بالناطقة قيام عروض و ارادوا بعدم احتمال النقيض فى متعلق التميز لان التصورات لا نقيض لها و فى التصديق هو الحكم بثبوت النسبة او نفيها و ربما قيل عليه ان التصور و التصديق هو ذلك التميز فاذا كان العلم هو الصفة الموجبة للتميز لم يكن شىء منها

(منهما خ ل) علما هذا خلف فينبغي ان يقال ان العلم تمييز الخ ويمكن ان يقال ان التمييز هو ادراك الناطقة للتصور والتصديق فيبقى الحد على حاله سالما وربما عبروا في التصديق بانه الاذعان بوقوع النسبة وعدمه وقيل هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذه العبارة وان كانت مشهورة الا انه يدخل فيها التخيل والشك والوهم على الاصح في تعريف الشك فان اريد بهذه الثلاثة وهي الحكم والاذعان والادراك هذا المعنى رجع الاعتراض والمراد بها ان الحكم الذي هو الاعتقاد والاذعان بمعنى ادراك الصورة لكن الاقوى ان معنى الاذعان هو انقياد العقل لوقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ان الواقع من احد حالي (حالتى خ ل) النسبة حكم بما هو عليه في نفسه فاطاعه العقل ومعنى التصديق ان الواقع اخبر العقل بما هو عليه فصدقه والادراك ان العقل شاهد الواقع واما الحكم فايجاب العقل لمقتضى الحال الواقع على ما ينسب اليه او يترتب عليه او على ما دونه من القوى بحال النسبة فهو انشاء عنه وقضاء منه موجب لتصديق تلك القوى التي هي النفس والخيال والحس المشترك بحال النسبة فعلى هذا يكون تصديقا لانه موجب للتصديق وان اريد بهذه الثلاثة اعنى الحكم والاذعان والادراك هذه المعانى المذكورة لم يتجه الاعتراض الا على الادراك وهو متروك لما يدخل فيه وقال بعض اهل الاصول ان هذا التعريف يدخل فيه الادراك الحس (الحسى خ ل) الظاهرى فالاولى ان يقال فيه انه صفة ينجلي بها امر معنوى لمن قامت به فبقولنا معنوى يخرج ادراك المحسوسات الظاهرة وفيه ما قيل في الاول فان الامر المعنوى هو التصور والتصديق والعلم ليس مغايرا لهما واجود التعاريف لمن اراد ان يقول بتعريف العلم هو الاول وهو صورة حاصلة عند المدرك وبيان ذلك وشرح اسبابه يطول به الكلام ولكن لا بأس بذكر مراتب المشاعر للانسان على سبيل التعداد فنقول ان اعلى مشاعر الانسان (ادراك خ ل) الحقيقة الانسانية بل كلها هو نور المعرفة وهو ينجلي في الفؤاد وبه يعرف الله سبحانه لانه هو الذى يتجلي به للعبد وهو نور مجرد عن المادة والمدة والصورة والمعنى والاشارة والكيف والحيث ومن دونه مرتبة العقل وهو نور يشرق في القلب وهو معانى

المعلومات المجردة عن المادة و المدة و الصورة فالمعقولات بلا واسطة هى المعانى و لا يدرك العقل غيرها الا بواسطة و لاتسمى تلك المعانى معلومات و انما تسمى معقولات و من دونه مرتبة العلم و هى (هو خ ل) يتحقق فى الصدر اى صدر النفس و هو الخيال فانه لوحها يكتب العقل فيه بواسطة الخيال و المعلومات صور المعلومات و معناه ان الخيال يقابل المعلوم فتنتقش فيه صورة ذلك المعلوم كما تنتقش صورة الوجه فى المرآة فتلك الصورة هى العلم و لهذا لايمكنك ان تتصور شيئا غائبا عنك او تذكر امرا غير حاضر لديك حتى يلتفت قلبك بمرآة خيالك الى ذلك الشئ فى مكانه و زمانه فتنتقش فى خيالك صورته فى مكانه و زمانه و بدون ذلك لاتقدر على ادراك معلوم قط و اما قول بعض ان العلم صورة فى العقل و (او خ ل) ان العلم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب او ان العلم هو الفهم او انه هو العقل او غير ذلك فهو مجازفة و مسامحة فى العبارة او عدم معرفة بالفرق بين مراتب الشعور من الانسان و منهم من قال حد العلم ما يقتضى سكون النفس و قيل انه اعتقاد للشئ على ما هو به مع سكون النفس و ذكر فى العدة الاول و اختاره و جعله اولى من الثانى و علل ذلك و قال لان الذى يبين العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد و كذلك التقليد و لايبين ايضا بقولنا اعتقاد للشئ على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقدا على ما هو به و الذى يبين به هو سكون النفس فينبغى ان يقتصر عليه و ليس من حيث ان ما يقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشئ على ما هو به ينبغى ان يذكر فى الحد كما انه لا بد و ان يكون عرضا و موجودا و محدثا و حالا فى المحل و لايجب ذكر ذلك فى الحد من حيث لايبين به ذلك الخ، و منهم من قال حد العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع طمأنينة النفس و قيل هو اعتقاد يقتضى سكون النفس و ارادوا من العلم المذكور فى هذه التعريفات العلم بالمعنى الاخص اعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت و لا اشكال فى جواز تحديده بهذا المعنى عندهم لجواز تأليف حده من التصور و سياأتى تمام البيان و من منع تحديد العلم قال بعض منهم لانه بديهى فهو غنى عن

التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية كالالم و اللذة و الغم و الفرح لان ما يجد العاقل من نفسه لا يحتاج في معرفته الى تحديد و انما يحتاج الى التحديد ما يجهله و لان كل احد له علم بانه موجود و ان لم يكن من اهل النظر فكان حاصله بلا نظر و هو علم خاص و العلم العام اولى بالبداهة و اجيب بأن الضروري الذى ذكرتم حصول ماهية العلم و المدعى تصور العلم و الحصول غير التصور و قال بعض منهم لانه يلزم من تحديده الدور لان غير العلم لا يعرف الا بالعلم فلو عرف العلم بذلك الغير لزم الدور و استدل فخرالدين على ذلك بانه لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره و القسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة و اما بطلان القسم الاول من قسمى التالى فلأن المعرف للشئ يجب ان يكون متقدما على المعرف فى المعرفة و اجلى منه و الشئ يستحيل ان يكون متقدما على نفسه و ان يكون اجلى من نفسه و اما بطلان القسم الثانى فلأن ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ماعدا العلم لا يعرف الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه و هو دور محال و يلزم كون كل واحد منهما اعرف من الاخر و اجلى منه (عنه خ ل) و ذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف و اجلى من نفسه و انه محال انتهى، و اجيب عن الكلام الاول بانك ان اردت ان تصور غير العلم يتوقف على حصول (تصور خ ل) حقيقة العلم فهو باطل اذ ليس كل من تصور شيئا عرف حقيقة العلم و تصوره بل يتصور اشياء كثيرة من لا يعرف حقيقة العلم و ان اردت انه يتوقف على حصول علم جزئى انتفى الدور لان الحصول غير التصور على تقدير ان حصول ذلك الجزئى يستلزم حصول ماهيته (ماهية خ ل) الكلى على انا نمنع الاستلزام الكلى و عن القسم الاول من كلام الرازى فى قوله ان المعرف للشئ يجب ان يتقدم (ان يكون متقدما خ ل) عليه فتكون (فيكون خ ل) متقدما حينئذ على نفسه بأن المعتبر فى التقدم هو ذات العلم و حصوله و المتأخر هو تصوره فلا محذور فى تقدم حصوله و تأخر تصوره و توقفه عليه و عن القسم الثانى بمعنى ما مر من ان تصور العلم يتوقف (توقف خ ل) على ذلك الغير و ذلك الغير يتوقف على وجود العلم لا على تصوره فلا دور اقول هذا ملخص ما

ذكروا و التحقيق ان يقال ان كان المراد بالتحديد و التصور تحديد نوع العلم و بعضه بأن يكون قولهم العلم صورة حاصلة عند المدرك يراد به ان نوع العلم و جنسه هو صورة المعلوم الحاصلة عند المدرك فهو تحديد و بيان لبعض منه فى الحقيقة يعرف بذلك ان العلم هكذا فلا اشكال فى صحة ذلك و وقوعه و ان كان المراد بذلك تحديد جميع ما يصدق عليه العلم فلا شك فى استحالته لاستلزامه الدور او التسلسل و بيانه ان العلم صورة المعلوم الذهنية و تحديده صورة ذلك العلم الذى هو تلك الصورة الذهنية و هى من ذلك العلم المحدود و تحديد ذلك صورته الذهنية و هى من المحدود و هكذا فيكون الشئء حادا لنفسه او يترامى الى غير النهاية فيستحيل تحديده الا ان يقال انا نحدد (يقال تحدد خ ل) ذلك التحديد بنفسه كما يقال اوجد الله الوجود بنفسه لا بوجود اخر و الالدار و (او خ ل) تسلسل و هذا و ان كان صحيحا فى الواقع لكنهم لا يريدونه وبقى شئء احب ان اوقفك عليه ينفعك اذا قلت تحديد (بتحديد خ ل) العلم و اردت التحديد الحقيقى فان العلماء القائلين بتحديدده انما رسموه (وسموه خ) ببعض خواصه و من حده بذاتيته ربما لا يدري ما يقول و انما هو كما قال الشاعر :

قد يطرب القمري اسماعنا و نحن لانفهم الحانه

و بيان ذلك يحتاج الى تقديم كلمات و هى ان الحد التام الحقيقى ان يكون مشتملا على جنس و فصل قريبين و هما مادة المحدود و صورته الذاتيان (الذاتيتان خ) فاذا اردت تحديد الانسان قلت حيوان ناطق فاخذت من الجنس الشامل للانسان و غيره و هو حقيقة الحيوان لا بشرط على الاصح حصة خاصة بالانسان لانها له بشرط لا و تلك الحصة من الحيوان هى مادة ذات الانسان فهى بالنسبة الى ذات الانسان كالخشب المهيأ للصالح للسريـر و لا يكون ذلك الخشب المهيأ سريـرا لا بالصورة الشخصية الخاصة به فاذا ركب الخشب على الهيئة المعلومـة كان السريـر فحقيقة السريـر الخشب المصور بتلك الصورة الخاصة به فالخشب و الصورة ذاتيان للسريـر فتلك الحصة الخاصة من مطلق الحيوان مادة ذات الانسان فاذا

اضفت اليه الناطق الذى هو الصورة الانسانية الخاصة تكملت حقيقة الانسان فالشئ لا تقوم ذاته الا بمادة و صورة فالحصة من الحيوان مادة و الناطق صورة فهما ذاتيان للانسان فافهم هذا البيان المكرر المردد بالفهم المسدد فاذا اردت حد العلم الحقيقى التام فحدده بمادته و صورته الذاتيين فاذا تحقق عندك ذلك فاعلم ان العلم على القول المختار صورة المعلوم المرتسمة فى مرآة الخيال و هى صورة انتزعها (انتزعها خ ل) تلك المرآة من المعلوم الخارجى او من المعنى المتولد من الفاظ الخطابات و غيرها من الدوال الاربع و غيرها او من المعنى العقلى بعد نزوله الى الخيال و هى ايضا معان خارجية بالنسبة الى ذهن المتصور (المتصورة خ ل) لانها خارجة عنه فمادة تلك الصور (الصورة خ ل) العلمية تخطيط ذلك المعلوم هيئته و كيفه و وضعه و صورة تلك الصور العلمية ما تقوم به من نور الخيال و هيئته و كيفه و وضعه فتنتقش صورة المعلوم بنسبة الخيال و ذلك المعنى على قدر جامع للهيئتين و الوضعين و الكيفين كما تعين (تغاير خ) صورة الوجه فى المرآة (المرآة و اختلاف صورة الوجه فى المرآة خ ل) بالطول فى الطويلة و بالعرض فى العريضة و الاعوجاج فى المعوجة و كمال الظهور فى تامة الصقالة و الخفاء فى العكس (بالعكس خ ل) و كذلك اللون لاختلاف هيئة المرآة و نورها و لونها (كونها خ ل) و وضعها و اختلاف كيف الوجه فى المرآة بالبياض و الصفرة و الحمرة لاختلاف كيف المرآة و الوجه لم يتغير فى كيفه و لم يحكه بتمامه الا المرآة المعتدلة فى نورها و هيئتها و كيفها و سعتها بحيث تحيط به كذلك اختلاف العلوم بالنسبة الى العالمين و المعلوم لم يتغير فاذا اردت العبارة من (عن خ ل) حد العلم التام الحقيقى المشتمل على الجنس و الفصل القرييين قلت ظل ملكوتى ذهنى فقولنا ظل يخرج الذات و قولنا ملكوتى يخرج الظل الملكوتى (الملكى خ ل) و قولنا ذهنى يخرج الملكوتى الخارجى و هى و ان كانت علم على ما نعلم داخله فى المحدود الا ان العبارة جارية على المتعارف و الاففى الحقيقة لا يحتاج الى قيد ذهنى فافهم و حيث تعرف ان المراد من تحديد العلم بيان نوعه لتعرف به الكل كالانموذج للشئ لا تحديد جميع ما يصدق عليه العلم كما مر يظهر لك ان

الاقوى صحة تحديده كما ان الاقوى امتناع تحديد جميع ما صدق عليه العلم كله .
 فائدة - قد ذكرنا سابقا ان مشاعر الانسان الكلية ثلاثة الفؤاد و القلب و الصدر و اما الذكر الاول للانسان فاعلى مراتبه فى العقل و هو (فهو خ ل) ان يذكر به معنى الشئ المغاير لذاته و ذلك المعنى ليس مغايرا له و الذكر الثانى فى الصدر و هو ان يذكر فيه صفة ذلك الشئ يعنى صورته و هو مرتبة العلم فنقول الذكر النفسى و نريد به الذكر الثانى و هو جنس يشمل العلم و الاعتقاد و الظن و الوهم و الشك و الجهل المركب فان كان ذلك الذكر و هو المتعلق (متعلق خ ل) بالنسبة اثباتا او نفيا لا يحتمل النقيض اصلا فهو العلم فيكون جازما مطابقا ثابتا فيخرج بالجازم ما يحتمل النقيض كالظن و بالمطابق الجهل المركب لانه يتحقق بدعوى المطابقة مع عدمها و الجهل البسيط هو عدم الصورة فلا يقابل بالمطابق و يحتمل البسيط و المطابقة (المقابلة خ ل) بين الصورة و عدمها و بالثابت علم المقلد للحق لانه و ان كان باعتبار معتقده بالنسبة الى علم مقلده بفتح اللام مطابقا لكنه فى الحقيقة ظن و انما جاز له العمل به مع ان ظنه لا يعتبر لاستناده الى ظن من يعتبر ظنه و علمه و لهذا اذا تيقن لم يجز له التقليد كما لو علم نجاسة الماء المحكوم بطهارته او تفرد برؤية الهلال مع عدم ثبوته عند الحاكم فعلم المقلد ليس مطابقا للواقع و انما هو تابع لحكم الحاكم الذى هو معرض الزوال و المراد الواقع (بالواقع خ ل) الواقعى التكليفى هنا سواء كان الواقعى الوجودى ام لا و يأتى تمام البيان و ان كان لا يحتمل النقيض عند الذكر (الذاكر خ ل) فهو الاعتقاد فيكون جازما فقط سواء كان مطابقا كما لو وافق الحكم عن الدليل الموجب القطعى ام لا لتمكن الحاكم من نقض متعلقه لعدم استناد ذلك الاعتقاد الى موجب معتبر و لهذا يشمل الجهل المركب و التقليد مطلقا اى سواء طابق تقليده نفس الامر ام لا و ان احتمل النقيض المرجوح عند الذاكر فهو الظن فان كان مستنده سببا شرعيا فهو متعين المصير اليه و مطابق للواقع التكليفى و الا فان اسند (استند خ ل) الى قرائن حاله فحكمه على حسب حال الظان فى قبول اعتبارها منه و عدمه كحال المكلف بحكم قد فقد العلم فيه او الظن المستند الى سبب شرعى على ما

فصل في الفقه و الا فحكمه حكم الشك بل حكمه مطلقا مع معارضة (معارضته خ ل) لليقين حكم الشك كما سماه الباقر (الصادق خ ل) عليه السلم في صحيح زرارة مع معارضته لليقين شكاً و ان احتمال النقيض الراجح عند الذاكر فهو الوهم و هو بعكس الظن كلما قوى الظن ضعف و كلما ضعف الظن قوى و ان تساويا بالنسبة الى وقوع النسبة و الا وقوعها فهو الشك بمعنى نعاود (تعاور خ ل) و وقوع النسبة و عدمه على التعاقب بحيث لا ترتسم صورة احد الطرفين حتى تدافعها الاخرى قبل استقرارها و ذلك بسبب توجه الذهن الى كل واحد منهما على التعاقب من غير استقرار في تغلبه و قيل الشك سلب الاعتقادين و فيه ان الاعتقاد لا يطلق على ما لا يستقر و ان سلب الاعتقادين هو الجهل البسيط و الجاهل و العاقل (الغافل خ ل) لا يقال لواحد منهما شك و قيل هو تساوى الاعتقادين فان اريد على سبيل التعاقب فحسن و الا فلا معنى لتساويهما الا اجتماعهما و هو متعذر اذ المراد بالتساوى تعاقب الصورتين على السوا و لهذا عبر عنه بعضهم بانه تردد الذهن بين وقوع النسبة و اللاوقوعها و الجهل المركب دعوى الذكر المطابق للواقع مع العلم بعدم المطابقة و انما سمي مركباً لانه تركب من دعوى العلم و من العلم بعدم المطابقة و معنى هذه الدعوى حتى شملها الذكر النفسى ان النفس تحدث بتخيلها ما هو شبيه بحكم النسبة فى الوقوع و عدمه فلا تقابل بمرآتها معلوما و انما تلتفت الى ما تنزل من تخيلها المجتث الذى يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً و انما هو شئ سماه و لا اصل له فى الوجود قال تعالى و تخلقون افكا اما دعوى الذكر المطابق مع عدم العلم بالمطابقة و مع عدم العلم بعدم المطابقة (المطابقة خ ل) فمع الجزم بالدعوى اعتقاد و مع عدم الجزم فالظاهر انه جهل مركب مع الظن بعدم المطابقة او مطلقاً و الجهل البسيط هو عدم الصورة من التصور و التصديق مطلقاً او عمن (عما خ ل) من شأنه ان يكون واجدا لها فهو جزء بعض افراد المركب ، فاذا وقفت على ما ذكر فاعلم انهم ذكروا العلم فى حد الفقه فقالوا الفقه فى الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و اورد على اعتبار العلم فى هذا الحد اعتراض مشهور و هو ان العلم قد عرفت ما يريدون منه

عند الاطلاق بانه الذكر النفسى الجازم المطابق الثابت والاحكام الشرعية انما هي (هو خ ل) نتائج الادلة و كلها ظنية و الدليل الظنى لاينتج عنه القطعى و انما يتولد عنه ظن مثله بل اذا كانت المقدمات ظنية كانت النتيجة دائرة بين الظن لانها متولدة من الظنون و بين الشك لان راجحية النتيجة فرع راجحية المقدمتين و الفرع يتطرق اليه ما لا يتطرق الى الاصل اذ وصمة الفرع لا تدخل على الاصل و وصمة الاصل تدخل على الفرع و لانه لا يساوى الاصل فى التحقق لا بتناؤه على اصله و عليته و لما انتفى الشك هنا بالاجماع تحقق الظن فيكون (فتكون خ ل) الاحكام الشرعية ظنية لا بتناؤها على الادلة الظنية فكيف تطلقون عليها العلم الجازم المطابق الثابت فان قلت انما قالوا العلم بالاحكام الشرعية و معناه ان يحصل للفقيه علم قاطع بحصول الحكم الشرعى الظنى عن دليله التفصيلى و هذا امر وجدانى لا يشك فيه فوقع الحكم الظنى (الظنى عن الدليل خ ل) ثابت مطابق للواقع قلت انهم لا يريدون ان الفقه هو العلم بما يحصل عن الدليل على اى حال حتى يلزم انه لو حصل له من الدليل احتمال مرجوح صدق عليه انه علم علما جازما مطابقا للواقع بحصول مرجوح عن الدليل فاذا كان العلم صورة المعلوم الذهنية و معنى الجزم فيه انه بعد وقوع ما حصل عن الدليل غير متحمل لعدم وقوعه بل هو واقع و ثابت و مطابق صدق العلم بل المراد بأن الفقه هو العلم بالاحكام الخ ، ان الصورة التى هى العلم صورة ما استنبط الفقيه من الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية على النحو المقرر و لا تكون تلك الصورة جازمة ثابتة مطابقة للواقع حتى يكون الحكم المستنبط الذى ارتسمت منه تلك الصورة فى الذهن مقطوعا بوقوع متعلقه من نفى او اثبات و هذا معنى التصديق فان معناه ان يطابق اللفظ ما فى نفس الامر بأن يخبر الواقع بما هو عليه من الوقوع و اللاوقوع باعطاء صورته فيصدقه العقل بقبول تلك الصورة فى مرآته و غير العلم من اقسام الذكر النفسى لا يكون معلومه و متعلقه كذلك فلهذا توجه الاعتراض المشهور على اخذهم العلم فى حد الفقه فاجابوا عنه بثلاثة اجوبة من ثلث طوايف كل على حسب اختياره فقال قوم المراد بالعلم هنا الظن فان اطلاق العلم على الظن كثير قد استعملوه غالبا حتى انهم

ذكروا بأن تلك الأدلة إمارات شرعية فيستقيم بذلك الحد فانه ظن مستفاد من ظن وفيه ان ارادة الظن على خلاف الاصل ويلزم منه استعمال المجاز فى التعريف بلا قرينة و دعوى ان شهرة الاستعمال مسوغة و كافية عن القرينة غير (ليس خ ل) مقبولة لكثرة الخلاف و قوته و لعدم الشهرة المدعاة و خصوص الاستعمال على تقديرها و استلزامه الالتباس الممنوع منه لاسيما فى الحدود فحمل الاطلاق على ارادة الظن بمجرد حصول الاستعمال او الشهرة مع مخالفة الظن له فى ذاته فى الصفات الثلاث غير وجيه و قال قوم يراد به القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون معناه القطع بأن هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظنى و فيه انه ان ارادوا بأن العلم بالاحكام هو القطع بظهورها من الأدلة فلا اشكال و لكن العلم فيما نحن فيه ليس هو القطع بظهور الاحكام و انما القطع النافع هو القطع بوقوع متعلق الحكم لا مجرد ظهور الحكم مع امكان النقيض و اختلاف الموضوع و هذا القول ليس بشيء ايضا لما فيه من الحمل على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق فان مثله لا يليق بالتعريفات و قال قوم يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعين العمل بها بمعنى انه اذا استدل على حكم بدليل ظنى معتبر و اداه اليه اجتهاده اى دل ذلك الدليل الظنى عليه اى بوقوع النسبة او لوقوعها بحيث لا يكون عنده ارجح منه و لا مساو له فانه يتعين عليه ذلك الحكم للاجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه و هذا اوجه الثلاثة و اقواها الا انه كذلك اذا اريد منه ما ستمعه من التوجيه و الا فهو كالأولين فيما يرد عليهما فان القطع ليس هو العلم و انما العلم صورة المعلوم القطعى الوقوع فاذا اريد من العلم نفس تعيين العمل بالحكم المظنون كان كالأولين و ربما قيل ان هذا المعنى هو المشهور فى تفسير قولهم و ظنية الطريق لا ينافى علمية الحكم و الحق ان يقال فى معناه ان كون الطريق ظنيا لا ينافى كون الحكم الناشى عنه قطعيا و من فسر كون الحكم الناشى عنه قطعيا يتعين (بتعين خ ل) العمل على قسمين منهم من اراد تعيين العمل به و هو كما ترى لا تصلح للتعويل (لا يصلح خ ل) عليه و منهم من اراد ان الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة و الظن انما هو فى الدليل فاذا حكمنا بصحة هذا الدليل الظنى و تعيين العمل بمقتضاه كما

هو اجماعى وجب القطع بتحقيق النسبة الحكمية التى هى نفس الحكم فتتقش فى الذهن صورته و هى صورة الحكم الواقعى الوجودى المتحد و ذلك هو العلم لا يقال ان العلم هو الجازم الثابت المطابق للواقع و هو عبارة عن وقوع النسبة نفيا او اثباتا فيما (فما خ ل) لم يقطع بمطابقته للواقع لم يكن علما لانا نقول ان حكم هذه النسبة مطابق للواقع من حيث الدليل الواجب الاتباع شرعا و ليس لك ان تقول ان ذلك مخصوص بالحكم الواقعى الذى لا تكثر فيه لانا نقول الواقعى قسما و الواقعى الوجودى و الواقعى التكميلى فالاول واحد لا تكثر فيه و الثانى متكرر و التكليف دائر مدار الواقعى المتكرر و هو فى الحقيقة واقعى يكون العلم المتعلق به جازما ثابتا مطابقا لما فى نفس الامر لانه صورة الواقعى الوجودى المتحد و سر ذلك ان المتحد فى اللوح المحفوظ و هذا المتكرر فى الألواح الجزئية و الألواح الجزئية بمشخصاتها فى اللوح المحفوظ فهو مطابق كالمتحد و انما تعدد هذا لتعدد جهات الادلة المذلة لسلوك الطرق الموصلة الى الواحد المتحد فقد يتحد التكميلى و الوجودى لان الوجودى هو المطلوب لا غير و قد يتعددان و ذلك لانك اذا اوصلك الدليل الى حكم فاما ان تقطع باصابة المتحد او تظن اصابته و لا يجوز غير هذين فعلى فرض الظن يجوز الاتحاد و على فرض القطع فاقوى مظنته (مظنة خ ل) باصابته و لا تتحتم الاصابة عندك الا نادرا كما فى الضروريات بين المسلمين و اما فى المتفق عليه عند الفرقة المحقة خاصة فهو الظاهر و فيه احتمال اشرنا اليه فى رسالتنا الموضوعة فى الاجماع فى امكان تعاكس الطائفتين المجمعيتين فى الاجماع المركب و ان لم يكن هناك صريحا لبشاعته (اى لكراهته) عند الاسماع فالمدار كله على المتحد و لم تؤمر الا بطلبه فان اصابته بعينه فذلك المطلوب و الا اصبحت بدله الذى هو اقرب امثاله اليه بالنسبة الى حال الطالب و هو الواقعى التكميلى و هو ما فى نفس الامر بالنظر الى الدليل و الامر بالطلب و لهذا لا يرامنه غيره و ليس فى نفس الامر باعتبار التكليف الخاص به غيره فهو جازم لقطعك بأن الله سبحانه لا يريد منك غيره ثابت لانه لا يتغير و ان تغير ظنك عنه فيما بعد الى فرد اخر بحيث يجرى فيه ما قلنا سابقا فى الاول لان المعدول عنه لم يتغير

لمطابقته لمراد الله فى الدنيا و الاخرة حتى عند نفسك بعد عدولك عنه و لهذا لا تستدرك شيئا من اعمالك التى مضت عليه و انما عدلت عنه للدليل و قيام الحجة عليك فان الله امرك ان تعدل الى الثانى للدليل فهو فى الحقيقة نسخ للاول و نظيره فى حق النبى صلى الله عليه و آله انه صلى الى بيت المقدس بامر الله ثم عدل الى الكعبة بامر الله و لا يلزم من نسخ الاول فساد و لا اصابة غير الواقع فى المنسوخ و لانعنى بالثابت الا ما كان هكذا و هو مطابق للواقع لما مر من انه لا معنى لكون الحكم مطابقا للواقع الا انه مطابق لما امر الله به و هو صادق على هذا المشار اليه حقيقة و بيان كون المتحد فى اللوح المحفوظ و المتعدد فى الألواح الجزئية و هى الواح المحو و الاثبات مذكور فى محله و ليس هذا محل ذلك نعم هو فيما سأتى من المثال فى جواب الاعتراض بالتصويب فانه مما يستفاد منه علم ذلك لان التعدد و التكثر فيه انما هو بالنظر الى الدليل لتعدد جهاته و مداركه من المستدلين فان قلت هذا قول بالتصويب قلت ان القول بالتصويب هو ان احكام الله تعالى متعددة فى الواقع بتعدد المستنبطين بمعنى ان الواقعة لم يكن لله فيها حكم الا ما يظهر على يدى المجتهدين فكل من استدل من اهل الاستدلال عليها اظهر سبحانه حكمه فيها على حسب ما يقتضيه اجتهاده و هذا باطل من وجوه منها استلزامه نفى الوساطة بين الله و بين خلقه من قوله تعالى و جعلنا بينهم و بين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة الاية ، فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا الاية ، و منها توقف تعين حكمه فيها على احكامهم الى غير ذلك من الموانع و اما نحن فنقول ان لله تعالى فيها حكما واحدا لا يتغير و لا يتعدد فى نفسه و ان تغير او تعدد فانما هو بتغير الموضوعات او تعددها فاختلف (و اختلاف خ ل) الصفات و اما هذا الحكم المتعدد فانما هو ابداله مبنية و هى مبنية على وجوده و انما تعددت لتعدد المرايا و اختلافها و مثاله مرآة صافية معتدلة فى الجوهر و الصورة قابلت وجه انسان فحكى الوجه بتمام صفته و كمال صورته ثم وضعت فى مقابلها عشر مرايا مختلفات فى الجوهر و الصورة و المقدار فكل واحدة منهن حكى تلك المرأة الاولى و ما فيها من الصورة فاختلفت صورة المرأة الاولى فى المرايا فكل حكى

على قدر صورتها و جوهرها و قدرها فالوجه هو حكم الله الواحد الواقعي الوجودي و المرأة الاولى هي قلب حجة الله صلوات الله عليه على خلقه في كل زمان و المرايا هي قلوب المجتهدين و هذا الحكم من المجتهد اما ان يكون هو ذلك الواقعي الوجودي فهو اذن تكليفي و جودى او مثاله و بدله و هو التكليفي و كل منها (منهما خ ل) مطابق لما في نفس الامر الا ان الاول على الاصاله و الثاني على التبعية و لا ريب ان ما في المرأة الثانية هو ما في الاول (الاولى خ ل) من الصورة و ان كان بالواسطة فالتغيير (فالتغير خ ل) و التبدل المحتمل على تقديره فانما هو من بدل الى بدل فقد ظهر مما بينا و اوضحنا ان القول الثالث هو الاقوى و ان المراد من تفسير قولهم ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم ان الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة و ان الظن انما هو في الدليل و انه بعد الحكم بصحته و وجوب العمل بما يعطيه تكون نسبة الحاكم بوقوعها قطعية و هو العلم كما قررنا فان الادلة الشرعية و ان كانت ظنية فانها تثمر القطعيات و هو المعبر عنه بتعين العمل بها على تسامح في العبارة و ظني ان اكثرهم انما ارادوا بهذه العبارة ذلك المعنى الاول الذي لا ينبغي التعويل عليه لكن الحق الحقيقة (الحقيق خ ل) بوجوب الاخذ للطالب للصواب من ذلك هو ما نبهناك و دللناك عليه فخذة راشدا موقفا.

رسالة في جواب الشيخ محمد كاظم بن محمد علي

في ان من قلد احدا من مفتيين متساويين في مسألة
لا يجوز له الرجوع عنه في ذلك الحكم

من مصنفات الشيخ الاجل الا واحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد وقع الى كلام من الشيخ العالم المنصف الشيخ محمد كاظم بن محمد علي في الاعتراض على مسألة ذكرها بعض العلماء و قال الفقير بها و هي ان المقلد يجوز ان يقلد كلا من المفتين المتساويين في مسألة واحدة في واقعتين مع اختلاف الحكمين فيها و هو مسألة اذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما في حكم لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم اجماعا نقله المؤلف و المخالف صرح به بعض افاضل المعاصرين .

قال دام ظله العالي اذا عمل العامي بقول مجتهد لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسألة و نقل عليه الاجماع المؤلف و المخالف انتهى .

اقول اعلم ان العامي مكلف بالعمل بما امره الله به يقينا كالمسائل الضرورية التي لا يختلف فيها و كما لو شاهد ما الحكم منوط بوجوده كروية الهلال مثلا فاذا انسد عليه طريق اليقين لم يكن له طريق الى العمل الا بالظن فحيث لم يكن ظنه معتبرا في نظر الشارع لعدم تاهله لموجب اعتبار الظن امر بالرجوع الى من يعتبر ظنه و هو المفتي المستوضح للاحكام بالطرق المعروفة عند اهلها فيجب عليه الاخذ عن ذلك المفتي و اخذها عنه انما وجب لتعين العمل بذلك عنه حيث لا يجد ما هو اقوى منه و لا مساويا له اذ لو وجد اقوى منه بحيث يكون الظن في الرجوع اليه فيما امر الله تعالى به اقوى كالا علم و الاورع على القول بتعينه حينئذ مثلا او حصل اليقين بما الحكم منوط به كما لو شاهد الهلال فانه يتعين عليه العدول الى الاقوى على الاشهر و الى اليقين قطعا اتفاقا و ذلك لان رجوعه الى المفتي انما وجب لتعين العمل بالاقوى و باليقين كما ذكرناه و مع فرض التساوى لا يكون لتعين الرجوع الى احد المتساويين دون الاخر معنى معتبر

عند العقلاء بل قصارى ما يمكن تجويزه هنا التخيير او الاباحة لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وهنا (هذا خ ل) لا خلاف فيه بين العقلاء و الادلة قائمة عليه عقلا و نقلا و الحكم على المجتهد اذا حصل (وصل خ ل) فى الترجيح حد التساوى الموجب للتخيير فى الحكمين عند من قال بوقوعه بلزوم ما اختاره و عدم جواز رجوعه ياتى فيه بيان الفرق بين المقامين فاذا جاز للمقلد الرجوع الى احد المفتين المتساويين على الاشهر او لانه يصح اشياء كل واحد منها على الانفراد و لم يتعين الا علم على قول فيه قوة لم يتعين عليه ذلك لما قرناه من انه انما يتعين عليه حيث فقد اليقين و حصل الترجيح و اذا لم يتعين عليه احد المعنيين (المفتين خ ل) جاز الاخذ بقول كل منهما لوجود المقتضى و هو جواز الرجوع الى قول كل منهما و عدم المانع و هو وجود اليقين و عدم الترجيح بينهما و اذا جاز الاخذ للمقلد عنهما فى المسائل المتعددة جاز فى المسألة الواحدة لاتحاد الدليل على الجواز فى المتعددة و الواحدة و انما منعناه فى المسألة الواحدة مع اختلاف الحكم فى واقعة واحدة لامتناع اجتماع الامرين المتنافيين فى الشىء الواحد بالنسبة الى حالة واحدة و وجه اخر انما برئت ذمة المكلف مما كلف به من العمل اذا اخذها عن الله تعالى و لو بالوسائط المنصوبة من الله للوساطة ليتصل العمل بالعلم عن الله على النحو المذكور فى موضعه و المفتيان المشار اليهما كل منهما منصوب من الله لتلك (لذلك خ ل) و قد تساويا فى الوساطة بالنسبة الى هذا المقلد قبل ان ياخذ عن واحد منهما فكذا بعد ان اخذ عن واحد منهما بحكم دليل التنبيه و لا يرتفع التساوى بدون الدافع و هو وجود الترجيح المانع من التساوى و الاخذ ليس مانعا كما فى سائر الاشياء التخييرية و لا وجه للاستصحاب هنا كما فى الكفارات المخيرة فان المكلف اذا بنى امره على الصيام فى كفارة الافطار فى شهر رمضان و صام فى كفارة يوم من شهر رمضان يجوز له ان يطعم فى كفارة يوم اخر اجماعا و ان بنى امره فى كل تكفير على الصيام لانه لا يتعين عليه بذلك ما لم يكن متعينا فاذا عدل الى الاخر كان عمله متصلا بالعلم عن الله بالوساطة الصالحة المنصوبة من الله لتلك (لذلك خ ل) فعدوله عن مرشد هاد الى مرشد هاد دخول

فى حق من حق لا فى باطل للتساوى و بناء الامر فى احد المتساويين غير مبطل للطريق الى الاخر و على مدعى ذلك البيان بالدليل و لا معنى للاستصحاب على حد واحد لا يرتاب فيه من عرف ما قررناه مكررا فافهم و اما قوله ايده الله اجماعا نقله المؤلف و المخالف ففيه تدافع لان قوله اجماعا يشعر بالبسيط الضرورى و ذكر النقل ينفيه و لهذا يشترط فى صحة النقل للاجماع الاطلاع الابتدائى و هذا احد معنيين (معنى خ ل) اشترط الاطلاع الابتدائى فان المنقول يحتمل ان يكون مركبا و ان يكون محصلا عاما او خاصا و ان يكون مشهوريا و غير ذلك و كثرة المخالف فى المسألة كما سنذكره بعد يدل على ان الاجماع المنقول هذا هو المحصل الخاص و هو لا يكون حجة الا لمحصله و اما غيره فله نقضه و مخالفته للدليل و لهذا ترى العلماء يفتون بكثير من الاحكام و قد نقل على خلافها الاجماع اذ لا يجب القبول و يتعين الا فى واجب الاتباع و اما ما يقوم فى مستنده الاحتمال و لاسيما المساوى فلا فما ظنك بالراجع فاذا قام الاحتمال المساوى بطل الاستدلال و وسع فيه القيل و القال كما اشار اليه الخبر الذى رواه المفيد (ره) فى الاختصاص عن الكاظم عليه السلام فيما كتب الى الرشيد الى ان قال و ما لم يثبت لمنتحليه من كتاب مستجمع على تأويله او سنة عن النبى صلى الله عليه و آله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله وسع خاص الامة و عامها الشك فيه و الانكار له الحديث ، فهذا الاجماع المنقول من ذلك لم يثبت لمنتحليه من هذه الثلاثة الامور نعم هو حجة لمحصله بمعنى صحة قوله اذا اسنده اليه بالنسبة (اليه خ ل) اما غيره فلا يكون حجة عليه اذا وجد ما يعادله او يرجح عليه على ان الظاهر ان الاجماع المنقول مورده ليس بخصوص ما نحن فيه بل مفاده انه لا يجوز له الرجوع الى الغير مطلقا و انتم لا تقولون به (بل خ ل) لا تجوزون الرجوع الى الغير فى المسائل الاخر كما يشعر به قولكم بعد فى الحكم الذى قلده فيه و تجويز ذلك تجويز للكل و منع ما نحن فيه منع للكل كما هو قول بعض و مع ذلك كله فانا نقول ان المانع انما يكون اقوى من المقتضى اذا كان معادلا له فى جهة تواردهما على نسبة الموضوع المنوط بها الخطاب لا مطلقا فيجوز ان لا يكون المقتضى و الدليل الموجب

منحصرا فيما ذكروا كما نحن فيه مع انحصار المانع فلا يجب ان يكون اقوى فى مقام الراجحية فان قيل فانا نمنع مطلقا للدليل قلنا اما الاجماع ففيه عدم مراعات الاطلاع الابتدائى و لانسلم الصحة بدونه و لانه لو كان المنقول البسيط العام او المركب لم يخف على اولئك الاعلام الحاكمين فى مقابلته و حاشاهم و لم يتعرضوا لبيانهم و لا لردده و لا ادعوه للخصم بل حكم من حكم على سبيل البت و من توقف ذكر القولين و اسقط ذكر هذا الاجماع من البين و ليس لان الاجماع ليس بحجة كيف و هم الذين اصلوه و فرعوا عليه بل لعدم ثبوته لديهم كما يدعيه من يدعيه و اما صحة نقله عنهم فلا يضر المانعين له لاشتراطهم فى صحة النقل الاطلاع الابتدائى اذ بدونهم يقوم الاحتمال و يقع الاختلال و مع حصول الاطلاع قد يكون محصلا عاما فيرتفع الخلاف لكن الخلاف موجود كما ستسمع و قد يكون خاصا فيعارضه ما يساويه و ما هو اقوى منه و الاولى لمن اراد النقش ان يثبت العرش ثم ينقش و قد ثبت الاقوى من الاعتبار كما سمعت و تسمع و اما من الكتاب فيحتاج الى تمهيد مقدمات لا يسع المقام بيانها و اما السنة فمن طلب وجد و لا يجد مانعا فيها لما حررناه و من ادعى فليأت باثارة من علم ان كانوا صادقين .

قال سلمه الله : و يدل على ذلك وجهان آخران احدهما الاستصحاب فان المكلف حين بنى امره على تقليد احدهما دون الآخر فى حكم يجب (عليه خ ل) العمل بمقتضى قوله بالضرورة و بعد ان بدا له فى العمل بقول الآخر المخالف له فى الحكم الذى قلده فيه نشك فى ارتفاع الحكم السابق عنه فلنا ان نحكم ببقائه للاستصحاب .

اقول ما ذكره ايده الله قد مر ما فيه كفاية عن الجواب عنه و بيانه انه اذا قلد احدهما فى حكم انما وجب عليه العمل بمقتضى قوله لان قوله احد الفردين المكلف باحدهما فالوجوب من جهة وجوب الحكم فى نفسه لا من جهة تعيين قوله فانه عين الدعوى اذ له ان يترك قوله قبل العمل و ياخذ قول الآخر و كذا بعده لانا نمنع الوجوب للتعيين و الضرورة المدعى ثبوتها انما هى احتمال موهوم و قوله نشك الخ ، انما يتم لو قلنا بالتعيين و اما اذا قلنا بالتخيير و الاباحة فلم يثبت حكم

معين حتى نشك في ارتفاعه فلا استصحاب بل نقول ان المكلف مخير بين تقليد من شاء منهما اتفاقا فلنا ان نحكم ببقاء التخيير للاستصحاب وانما منعناه في الحالة الواحدة في الشيء الواحد لامتناع اجتماع الامرين المختلفين كذلك فدللنا هنا الاستصحاب وهذا لا ريب فيه لذي عينين مضافا الى ما تقدم.

قال سلمه الله (تعالى خ ل): فان قلت ان حجته مشروطة بفقد المعارض و في المقام موجود و هو استصحاب جواز تقليد الاخر في هذه المسألة فانه قبل الرجوع الى واحد منهما يجوز (له خ ل) الرجوع الى كل واحد و بعد اختياره واحدا منهما و عمله بقوله في ممتد من الزمان نشك في ان التخيير السابق المجوز للرجوع الى الاخر قد ارتفع ام لا فلنا ان نحكم ببقاءه للاستصحاب ايضا و على هذا فيقع التعارض بين الاستصحابيين و يتساقطان في البين فرجع الى اصالة الاباحة قلت ان استصحاب جواز العمل بقول الاخر قد انقطع بسبب بناء امره على تقليد غيره لانه حين اختار تقليده في المسألة وجب عليه العمل بمقتضاه و حرم عليه مخالفته اجماعا كالمجتهد الذي بنى امره على العمل بمقتضى احد الامارتين و عمل به فلو قلده في وجوب السورة و في تقديم الفاتحة على الحاضرة ما لم تنضيق و خالفه عمدا في بعض الايام كان اثما و وجب (عليه خ ل) قضاء ما اتى به من الصلوات اجماعا و ان كان مذهب من لم يرجع عنه عدم وجوب الامرين فلو لم يكن حكم من قلده متعينا في حقه لما كان كذلك فتبين على انه على فرض تسليم الاستصحاب نقول انه لا يعارض الاستصحاب المتقدم لاعتضاده بالشهرة و الاجماع المنقول و الاحتياط فيكون اقوى و العمل به واجب عقلا و نقلا.

اقول ان اعتراضه على نفسه ليس تاما لانه بناء على تعارض الاستصحابيين و قد بينا سابقا ان الاستصحاب الذي ادعاه انما يتمشى على تحقق دعوى التعين و قد بينا بطلانها و انما الاستصحاب للجواز و اصالة الاباحة و التخيير و قوله في الجواب (ان الاستصحاب خ ل) استصحاب جواز العمل بقول الاخر قد انقطع بسبب بناء امره الخ، قد انقطع لان بناء امره على تقليد المساوي ليس موجبا و لا راجحا و اختياره له (امر الخ ليس خ ل) ليس لرجحان ليتجه للزوم و راجحية ذلك المقلد

فلا يكون في الحقيقة اختياره اختياراً وانما هو اخذ بالرخصة و الاباحة و ليست بملزمة فلا استصحاب لغير الاباحة و الجواز فلا يجب عليه العمل بمقتضى قوله الا بعد ان يشرع في العمل الخاص في واقعة واحدة خاصة لانه لو بنى امره على تقليد احدهما جاز له العدول عنه قبل ان يعمل بقوله و الا كان راجحاً مساوياً اذ ليس معنى بناء امره الا العزم و نقضه جائز و لو اخذ بقوله لزم ذلك فيما اخذ بعد الشروع في العمل في تلك الواقعة بمعنى ترتب لزومها و ترتب احكامها فيها لا غير فلو قلده في طهارة البئر مثلاً و توضأ و صلى ثم قلد الاخر بعد في نجاسته و جب عليه تطهير اعضائه و ثيابه من ماء البئر و لو كان التقليد الاول دائم الحكم لما حكموا بوجوب التطهير عليه و اذا جاز العدول (قبل العمل خ ل) لجواز نقض العزم الذي هو بناء امره جاز بعد العمل فيما يستقبل لعدم استمرار الاحكام المرتبة عليه لما بيناه فلا تحرم عليه مخالفته و الاخذ بقول الاخر في الواقعة الاخرى كما لم تحرم مخالفة هذا الاخر و العمل بقول الاول و قوله حرم عليه مخالفته اجماعاً ممنوع اذ لم نقل (لم ينقل خ ل) بوجوب اتباعه على التعيين و من لم يتعين (يتعين خ ل) اتباعه لم تحرم مخالفته اجماعاً و قوله كالمجتهد الذي بنى امره على العمل بمقتضى احد الامارتين ليس بشيء لان المجتهد ان تساوت الامارتان عنده و جب عليه عند الحاجة الى الحكم التخيير او التردد فيحتاج هو و من قلده في العمل و ان لم تتساوا بل ترجح احدهما (احدهما خ ل) و جب عليه الاخذ بالراجحة فالتمثيل بالمجتهد باطل و ياتي وجه بطلانه و قوله فلو قلده في وجوب السورة الى قوله اجماعاً كالذي قبله لان هذا التفريع انما يتم لو سلم له ما ادعاه و دونه خرط القتاد و كذلك قوله فلو لم يكن حكم من قلده متعيناً في حقه لما كان كذلك و قوله فتبين على انه على فرض تسليم الاستصحاب الخ، ايضاً ليس بشيء لما قدمنا من انه لا استصحاب اصلاً لغير الاباحة و الجواز و دعوى الشهرة غير مسلمة و على تقدير التسليم فلا فائدة فيها اذا قام الدليل على مخالفتها (مخالفتها خ ل) و رب مشهور و لا اصل (له خ ل) و الاجماع المنقول قد تقدم بما فيه فلا يجدى نفعا مع المعارض الاقوى الخاص و الاحتياط انما يصار اليه عند قوة جانب المرجوح او تعادل

الدليلين وهما مفقودان فلا يكون اقوى ولا يجب العمل به لما بيناه و نيينه و دعوى دلالة العقل والنقل منقلبة كما سمعت و تسمع .

قال ايده الله تعالى : لا يقال ان دليل الجواز لا ينحصر فى الاستصحاب حتى يلزم من عدم جريانه فى المقام او عدم مقاومته لما مر عدمه فان لنا عليه دليلا اخر و هو قول الصادق عليه السلام فى الصحيح انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وجه الاستدلال انه باطلاقه دال على جواز الرجوع فى الاحكام الشرعية الى من كان عالما بها والعمل بقوله سواء كان من قلده او غيره لانا نقول الاستدلال به على جواز الرجوع الى الغير فى هذه المسألة التى قلده (خل) فيها مجتهدة خطأ ناش من قلة التدبر لان اطلاقه منساق لبيان وجوب العمل بقول المفتى و اما اذا عمل بقوله فى مسألة فيجوز له الرجوع الى الغير اذا بدا له فليس فيه اشعار به فضلا عن الظهور الذى هو المعتبر (المعبر خل) فى مدلولات الالفاظ بالاجماع على انه بعد تسليم دلالاته باطلاقه عليه لا يكافئ ما مر من الاجماع المنقول لاعتضاده بالاستصحاب و الاحتياط و الشهرة العظيمة بين الطائفة بل عدم الخلاف فى الظاهر الا عن شارح الجعفرية و فى دلالة عبارته على المخالفة تأمل لما ستعرف و لانه مقيد و ذلك الصحيح مطلق و حملة على المقيد واجب جمعا .

اقول ان قوله فى الاعتراض ان دليل الجواز لا ينحصر فى الاستصحاب حق كما مر و ياتى و قوله حتى يلزم الخ ، مبنى على كلامه الاول فان الاستصحاب موجود و جار و قد بينا انه ليس ثم استصحاب مقاوم له فراجع تجد صافى المنهل و قوله فان لنا دليلا اخر و هو قول الصادق عليه السلام فى الصحيح الخ ، فيه دليل ايضا الا انه ليس لمجرد اطلاقه لانه لا يجرى مع عدم التساوى على القول المشهور باشتراطه و اما مع التساوى المفيد لعدم التعين كما قررناه او مع عدم الاشتراط كذلك فلا مقيد لاطلاقه و ما ذكر من التقييد انما يتم مع القول بالتعين و قد مر بطلانه و هذه الرواية رواية ابي خديجة و ليست صحيحة بالمعنى المصطلح عليه الا انها بمعونة دلالة بعض الاخبار على ما تفيده (ما تفيد خل) فى الجملة اعتبرت

و نقلها الشهيد فى الذكرى وقبلها من بعده ولا باس بها و ابو خديجة هذا وان كان ثقة الا انه كان خطايا و قيل انه تاب فان (صح خ ل) و الالف هو من اوعية السوء التى ملئت علما لتنقله (لتنقلها خ ل) الى الشيعة كما روى عن جعفر بن محمد عليه السلام و الكلام على الاستدلال بها طويل لسنا بمحتاجين اليه بعد ظهور المراد و لو اردنا لكان فى غيرها من الاخبار و القرآن اظهر دلالة و قوله سلمه الله خطأ ناش من قلة التدبر خطأ كذلك اذ سياق الاطلاق لبيان وجوب الاخذ بقول المفتى مع الاتحاد و لا كلام فيه و اما مع التعدد و التساوى فانه ظاهر فيما ندعيه فانه يصدق على كل منهما انه علم شيئا من قضاياهم خرج من تلك الحالة الممتنعة و هى العمل بقول كل منهما فى مسألة واحدة مختلفة الحكم فى حالة واحدة وبقى ما سواها داخلا تحت ذلك الاطلاق و دعوى انه لا يشعر بذلك غفلة عما نبهنا عليه و اذا سلمت دلالته سلمت من المعارض و المكافى من الاجماع المنقول و غيره على ما بين و الشهرة لو سلمت لاتعارض الدليل اذ الشهرة انما تفيد الدليل قوة لقوة الظن فى جانبها اذا لم يقم الدليل على خلافها و قوله بل عدم الخلاف فى الظاهر الا عن شارح الجعفرية ليس بشيء فقد قال به الشيخ على بن عبد العالى و الشيخ جواد و ابوطالب و الشيخ يحيى بن الشيخ حسين بن عشرة من تلامذة الشيخ على بن عبد العالى و الشيخ حسين بن الشيخ مفلح الصميرى و هؤلاء الثلاثة شراح الجعفرية على سبيل الجزم و عدم التردد و الشهيد فى الذكرى اشار الى القول و كذا فى شرح الالفية للشهيد الثانى فانه صححه حيث يقول فاذا قلد احدهما فى مسألة ففى جواز رجوعه الى غيره فى غيرها او فيها فى واقعة اخرى اقوال اصحها الجواز و اسقط ذكر الاجماع المدعى راسا لعدم اعتبار هذه (اعتباره عنده خ ل) لما قلنا و كذلك الشيخ محمد بن الحارث الجزائرى صاحب نزهة الناظر و هو من تلامذة الشيخ على بن عبد العالى الميسى فانه قال يجوز ان يقلد مجتهدين فى واجبات صلاته فيقلد واحدا فى البعض و الاخر فى البعض بل يجوز ان يقلد مجتهدين فى مسألة واحدة فى واقعتين كما لو قلد واحدا بان التسليم واجب فى الظهر و قلد الاخر بانه مستحب فى العصر و قلد اخر بان البشر ينجس (تنجس خ ل)

بالملاقة فلم يتوضأ بمائه و قلد اخر بانه لا ينجس فتوضأ بمائه و صلى العصر صحتا الخ ، هذا ما حضر عندي لعدم الالة و لو فتش شخص فى كتب الاصحاب لعرفت كثرة القائل فكيف يصح قول من يقول بعدم وجود المخالف مع ما سمعت و اما قوله فى كلام شارح الجعفرية و فى دلالة عبارته على المخالفة تامل فهو اعجب مما مر و اى عبارة اظهر من عبارة شارح الجعفرية فى دلالتها على ذلك فانه قال فى شرح المنى من الجعفرية الذى هو بل فى المسألة الواحدة قال بل يجوز الرجوع فى المسألة الواحدة اذا كانت فى واقعتين بان يقلد احدهما فهذا (فهنا خ ل) بالنسبة الى واقعة و يقلد الاخر بالنسبة الى واقعة اخرى لامتناع اجتماع الامرين المتنافيين فى الشىء الواحد بالنسبة الى حالة واحدة انتهى ، فاخرج فى تعليقه من افراد هذه المسألة ما يتعذر الاتيان به لا غير فاين محل التامل فى دلالة هذا الكلام على المعنى المراد منه .

قال سلمه الله تعالى : الثالث الاحتياط و استصحاب شغل الذمة المستدعى للبراءة اليقينية فان المقلد لو رجع عنه الى الغير و عمل بقوله لم يحصل له اليقين بالبراءة بخلاف ما لو لم يرجع عنه الى الغير فانه تحصل له البراءة قطعاً و تحصيلها فى مقام اشتغال الذمة اليقينية واجب و هذا الدليل و ان كان يجرى فى بعض المواضع لا الجميع الا انه بضميمة عدم القائل بالفرق ظاهراً يدل على المطلوب و هو عدم جواز الرجوع مطلقاً هذا مضاف الى ان الرجوع الى الغير مستلزم لعدم العمل بقول كلا المفتيين لان المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم شرعى فيصير الراجع عنده انه حكم الله فى حقه و حق مقلده مادام باقين على صفة التكليف و يجب عليهما العمل بمقتضاه مثلاً اذا قال مجتهد ان السورة واجبة فى الصلوة فمعناه انه تجب هذه فيها دائماً الا فى وقت الضرورة و اذا قال اخر انها غير واجبة فمعناه انه يجوز تركها دائماً و يحرم الاتيان بها بقصد الوجوب فى وقت من الاوقات له و لمقلده فاذا عمل بقول الاول فى بعض الاوقات و بقول الثانى فى بعض الاوقات الاخر خرج عن قولهما كما لا يخفى كالمجتهد الذى عمل بواحد من المتعارضين و بالاخر فى اخر و الظاهر من عباراتهم انه لا يجوز للمقلد الخروج عن قولهما بل

يجب عليه العمل بواحد منهما قطعاً فتدبر ملياً .

اقول قوله سلمه الله الاحتياط قد مر جوابه و تكريره تكثير و ان اريد به ترتيب شغل الذمة عليه كما هو ظاهر مراده فكذلك لانا قد قدمنا ان هذا مرتب على التعيين بسبب الاخذ بنفسه و هو ممنوع اذ ليس مجرد الاخذ و بناء امره عليه عقدا و لم يرد عن اهل الشرع عليهم السلام و لا عن المتلقين عنهم ما يدل عليه بل كانوا عليهم السلام يأمرون المكلفين بالاخذ عن العلماء بقول مطلق من غير تقييد و كانت العوام لا يعرفون هذا الامر فى الصدر الاول و لا ما بعده بل كان احد منهم يعمل بقول واحد منهم و يرد المكان و يرى بعض الاعلام و يسمع منه و يعمل بقوله من غير ترجيح بينهما و انما هو مجرد عدول و اقتصار و لم ينبهه من عدل اليه و لم يبينه حتى ان منهم من ياتى الامام عليه السلام و يقول كنا نعمل بكذا حتى قال لنا فلان بكذا فما ترى فيقول اعملوا بكذا يعنى بقول الاول او الثانى و لم ينبهوا عليه و لم يبينوا بل ابهموا و اجملوا من غير استفعال و الحكم بشغل الذمة بالاخذ ممن اخذ عنه مسألة واحدة جميع المسائل عنه بحيث لا يجوز عن غيره و ليس له موجب الا انه اخذ عنه مسألة واحدة يحتاج الى دليل لان هذا حكم شرعى و يلزم منه انه لا يجوز للمقلد ان يسافر عن بلد مجتهده و لو الى الحج الواجب و ان كان فى الجهة التى يسافر فيها مجتهد مساو او ارجح بل و لو صحبه مجتهد كذلك لانه اذا قلده و بنى امره على ذلك كما هو المدعى و لا يجوز الاخذ عن غيره و العادة قاضية بل الضرورة انه لا يعلم عن مجتهده جميع ما يحتاج اليه من الاحكام و لجوازه (لجواز خ ل) تجدها آناً فآناً و ان كان معه المساوى فيشترط فى وجوب الحج مثلاً صحبة مجتهده و جواز هذا (هذه خ ل) فى المتعددة كما يظهر من فحوى كلامه يلزم منه جواز متحدة (المتحدة خ ل) فى واقعيتين و البيان يعرف من الكلام فلا يحتاج الى التطويل فالاحتياط و شغل الذمة و امثال هذه الكلمات مبنية على مقدمات ممنوعة و قوله و هذا الدليل و ان كان يجرى فى بعض المواضع لا الجميع هو دليل ما مهدناه فتأمل يظهر لك الحال و قوله الا انه بضميمة عدم القائل بالفرق ظاهراً الخ ، فيه ان الفارق موجود و فيه ان الفارق ممنوع و فيه ان دلالة

على المطلوب كما قلنا ظاهرة لا كما قيل و قوله سلمه الله هذا مضافا الى ان الرجوع الى الغير مستلزم لعدم العمل بقول كلا المفتيين الى قوله فتأمل مليا فيه انا نمنع ان ما كان حكم الله في حق المجتهد و حق مقلده يكون في هذه المسألة في واقعيتين او في المسائل المتعددة اذا كان لذلك المجتهد مساو موجود عند المقلد و دعوى ذلك مصادرة و باقى الكلام جوابه فيما مضى فلا فائدة في التكثير و فيه انما نمنع خروج المقلد بذلك عن قوليهما مطلقا بل نقول بتفصيل و هو انهما ان كان اختيارهما عدم جواز الرجوع بعد الاخذ بقول واحد فانه بالرجوع يخرج عن قوليهما و ان كان احدهما مانعا و الاخر مجوزا فعدوله الى المانع او عنه خروج عن قوله خاصة و اما الى المجوز او عنه او الى المجوزين او عنهما .

قال سلمه الله : يؤيد ذلك ان (و ان خ ل) جواز الرجوع يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد تتغير دواعي المقلدين انا فانا و من ذلك يظهر ضعف القول بجواز الرجوع عنه الى الغير في الحكم الذي قلده فيه و ان كان في واقعيتين كما اختاره بعض المقدسين .

اقول ما ذكره وفقه الله لطاعته من ان جواز الرجوع يوجب اختلال النظام جار في القول بعدم جواز الرجوع بطريق اولى لانه علله بتغير دواعي المقلدين و اذا تغيرت دواعي المقلد فانصرف عن مجتهده الى مثله و ذلك جائز عند الاول و الثانى لم تحصل مفسدة الا في سوء ظنه و نيته مثلا مع صحة عمله و ضعف النفرة لظاهر الصحة بخلاف ما لم يقولوا بالجواز فانه اذا تغيرت دواعيه انصرف للبواعث النفسانية بدون شائبة حق و هو انصراف ممنوع عندهما فتحصل مفسد كثيرة منها زيادة على سوء ظنه و نيته (نية خ ل) فساد عمله عندهما و قوة النفرة لحصولها من الطرفين للانصراف و لظاهر البطلان فانه يقوى سورة النفرة و يسقط اعتبار من لا ورع له و لا تقوى في صورتين فاحتمال الاختلال مع المنع اقوى كما هو ظاهر .

قال سلمه الله : مع انه ليس في الظاهر دليل عليه بل الظاهر انه لا قائل به (به سواه خ ل) عدا شارح الجعفرية بل يمكن القول بعدم قوله بذلك ايضا لانه يحتمل قويا ان يكون مراده من قوله بل له ان يقلد واحدا في مسألة و يرجع الى الاخر في

نقيضها لكن في واقعة اخرى ان المقلد له ان يبنى امره من اول الامر على ان يقلد مجتهدين في مسألة لكن في واقعيتين لانه اذا بنى امره على تقليد واحد منهما في حكم ما دام باقيا وعمل بمقتضى قوله في بعض الاوقات فبدا له الرجوع عنه الى الغير جاز له ذلك وبين المقامين فرق وتوضيحه ان التقليد يتصور بانحاء :
احدها ان يبنى المقلد امره على تقليد واحد (احد خ ل) المفتين في جميع المسائل .

الثاني ان يبنى امره على تقليد واحد منهما في بعض منها والاخر في اخر .
الثالث ان يبنى امره على ان يقلدهما معا في مسألة واحدة في واقعيتين كان يبنى امره على ان يقلد من قال بوجوب السورة مثلا في صلوة الظهر ومن لا يقول بوجوبها في العصر او يبنى امره على ان يقلد من قال بتقديم الفاتحة على الحاضرة ما لم تتضيق في قضاء يوم ومن قال بالعدم في قضاء يوم اخر .
الرابع ان يبنى امره على تقليد واحد منهما في مسألة ما دام باقيا ويعمل بمقتضى قوله في ممتد من الزمان فيبدو له الرجوع عنه الى الاخر ويحتمل ان يكون مراده جواز الرجوع في القسم الثالث لا الرابع بل قوله (ره) و اليه اشار بقوله بل المسألة الواحدة في واقعيتين معتضد لما ذكرنا (ذكرناه خ ل) من الاحتمال و كيف كان فهذا القول لم اجد للسالك به دليلا بل قام الدليل على خلافه .

اقول قوله ايده الله تعالى مع انه ليس في الظاهر دليل عليه فيه ما سمعت اولاً من الدليل و ما ذكرناه بعد ذلك فانهم عليهم السلام امروا بالرجوع و اطلقوا و لم يبينوا مع حاجة الرعية الى الاخذ و عدم معرفتهم ببناء الامر الذي ذكره و لو كان فيه تفصيل لم يجملوا و لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة و سكوتهم لا عن غفلة بل امروا بالسكوت عما سكت الله و الاخذ برخص الله و لا تشددوا على انفسكم و مضى المكلفون على ذلك و لم يحصروا (لم يحصروا خ ل) بحد و لم يحشروا على احد و عمومات الكتاب و السنة متناولة لمورد النزاع من غير استفصال و قوله بل الظاهر انه لا قائل به الخ ، مقلوب لان الظاهر بل اليقين ان هذا

الظاهر المدعى وهم و خيال مرجوع فلقد مر عليك ما سمعت و لولا انى على جناح سفر لنقلت لك كثيرا من القائلين به و بينت لك فساد مذهب المانعين بخصوص الدليل من الكتاب و السنة و دليل العقل كما سمعت بعضه و قوله عدا شارح الجعفرية بل يمكن القول بعدم قوله بذلك غلط فان الرجل مصرح هو و صاحب المتن و شارح الجعفرية كلهم و الشهيدان و غيرهم و قد مر و قوله لانه يحتمل قويا ان يكون مراده الى اخر ما فصله لا فائدة فيه و لا قائل به لان هذا المعنى الذى ذكره من ان اللزوم و عدمه مبنى على بناء امر المقلد على التقليد (و عدمه خ ل) ليس مرادا و لا تبني عليه هذه المسألة و انما هو شىء مخترع لان بناء امر المكلف على تقليد المجتهد انما يفيد صحة ما عمل عن قوله لانه يلزمه بالاخذ عنه ابدا و لا يجوز له الرجوع عنه فى غير ما عمل به حين عمل و اين هذا من ذاك فلا معنى لبناء امره لان هذا ليس من العقود و الايقاعات التى تجب بانشاءاتها و تجوز بدونها او (و خ ل) تمتنع و انما مرادهم بهذا ان المقلد لا يفعل بظنه و هوى نفسه بل لا بد فى عمله من اخذه عن المجتهد لئلا يكون عاملا بظنه الذى لا يعتبره صاحب الشرع عليه السلام فلو عزم على اخذ مسألة عن مجتهد ثم ترك عزمه و اخذها عن الاخر المساوى و عمل بها عن قول الثانى لم يكن ما ترك من العزم الاول موجبا لبطلان عمله و من اين الدليل على ذلك و الفرق بين ما عمل بها عن الاول و ترك و عمل بها عن الثانى و بين هذا معدوم و لو كان البناء بمجرد موجبا لكان اذا اخذ عن احدهما و عمل به و هما متساويان او الماخوذ عنه ارجح ثم بعد الاخذ و العمل بقوله وفقه الله الاخر الذى لم يؤخذ عنه حتى كان اعلم و ارجح و اورع لم يجز له الرجوع عن الاول و ان قلنا بتعين الاعلم الاورع لوجوب اتباع الاول للبناء المذكور و لاظنه يقول به و لا يقاس هذا المقلد على المجتهد حال التخير لو قلنا به اذ فرق بين هذا المقلد الذى صلى الظهر بتقليد موجب السورة و العصر بتقليد من استحباها و بين المجتهد اذا تساوت عنده الامارتان و لم يجد ترجيحا بنوع ما لو قلنا بوقوعه و حكمنا عليه بالاخذ على سبيل التخير من باب بايهما اخذت من باب التسليم وسعك و قلنا انه اذا اخذ حكما لم يجز له

الرجوع الى الآخر فان تخير المقلد و ان كان بين متساويين الا ان يخره و اخذه مستند في الواقعتين الى الراجح عند المجتهد فهو في الحالين المتساويين بالنسبة اليه عمله مستند الى الراجح بالنسبة الى المفتين فاخذه عن راجح و رجوعه الى راجح بخلاف المجتهد في حالة التخير عند تعادل الامارتين فان اخذه عن مساو و رجوعه الى مساو و الانتقال من واحد الى اخر بدون اعتبار ترجيح و لا ما يؤول اليه تردد موجب للشك المرجوح المنافي لمعنى التخير و هو اليقين المشار اليه في قوله عليه السلام من باب التسليم وسعك الى الاطمينان فلهذا (لذا خ ل) رجحوا اللزوم هناك و منعه ههنا و تنظير هذا بذلك قياس مع الفارق و قوله سلمه الله بان قول الشيخ جواد معتضد بما ذكره من الاحتمال مضعف لما ذكره من الاحتمال و قوله و كيف كان فهذا القول لم اجد للسالك به دليلا بل قام الدليل على خلافه مقلوب بل وجد السالك به الدليل و الدليل على خلافه قاعد متكاسل و تأمل فان الغاية في العلم في الدنيا و الاخرة طلب الصواب و الله الموفق له و صلى الله على محمد و آله الطاهرين ، و كتب جامع (هذه خ ل) الكلمات العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي في الثامن عشر من جمادى الثاني (الثانية خ ل) سنة سبع عشرة بعد الماتين و الالف حامدا مستغفرا مصليا مسلما .

رسالة في مباحث الالفاظ

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة فى مباحث الالفاظ

١٩٢ الفصل الثالث - فى اللغة وهى اقسام :
١٩٢ القسم الاول - فى فائدة ايجادها و عللها ووضعها وفيه مسائل :
١٩٢ المسألة الاولى - فى علة ايجاد اللغة والحاجة اليها
١٩٣ المسألة الثانية - فى تعيين الواضع
٢٠٢ المسألة الثالثة - فى الوضع و اقسامه
٢٠٥ المسألة الرابعة - فى الموضوع له
 المسألة الخامسة - فيما قالوا من ان اللفظ المشهور بين الخاصة والعامة
٢٠٩ لايجوز وضعه على معنى خفى
 المسألة السادسة - فيما قالوا من انه ليس القصد من وضع الالفاظ
٢١٢ المفردة افادة معانيها
 المسألة السابعة - فيما قالوا من ان الالفاظ انما وضعت بازاء المعانى
٢١٣ الذهنية
 المسألة الثامنة - فى بيان ثبوت وضع الالفاظ على المعانى بطريق
٢١٦ النقل وغيره
٢١٨ تتميم - فى ان اللغة هل تثبت قياسا ام لا
٢٢٢ القسم الثانى - فى الدلالة والمدلول و اقسامهما وفيه مسائل :
٢٢٢ المسألة الاولى - فى معنى الدلالة
٢٢٢ المسألة الثانية - فى تقسيم مطلق الدلالة
 المسألة الثالثة - فى دلالة الالفاظ باقسام المختلفة من المطابقة و
٢٢٣ التضمن والالتزام
٢٢٦ المسألة الرابعة - فى بيان حقيقة الدلالة

- المسألة الخامسة - فى انه هل بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية ام لا ٢٣١
- القسم الثالث - فى تقسيم الالفاظ وفيه مسائل: ٢٤٢
- المسألة الاولى - فى ان اللفظ الدال بالمطابقة ينقسم الى مفرد و
مركب ٢٤٢
- المسألة الثانية - فى ان اللفظ المفرد اما جزئى او كلى ٢٤٤
- المسألة الثالثة - فى الكلى الطبيعى والمنطقى والعقلى ٢٤٥
- المسألة الرابعة - فى انقسام اللفظ الى اسم وفعل وحرف ٢٤٦
- المسألة الخامسة - فى ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او
يتحد احدهما ويتعدد الآخر ٢٤٧
- المسألة السادسة - فيما يراد من اللفظ المفيد بحسب المفهوم ٢٥٤
- المسألة السابعة - فى ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او لا ٢٥٥
- المسألة الثامنة - فيما يدل عليه اللفظ ٢٥٦
- القسم الرابع - فى الاشارة الى بعض تصاريدها وبعض معانى ذلك و
فيه مسائل: ٢٥٧
- المسألة الاولى - فى ذكر اشتقاق الاسماء ٢٥٧
- المسألة الثانية - فى انه هل يشترط قيام معنى المشتق بالذات فى
صدقه عليها ام لا ٢٥٩
- المسألة الثالثة - فى انه هل يشترط بقاء المعنى فى صدق المشتق
حقيقة ام لا ٢٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الفصل الثالث فى اللغة وهى اقسام:

القسم الاول فى فائدة ايجادها و عللها و وضعها و ما يتعلق بذلك و فيه

مسائل:

المسألة الاولى فى علة ايجاد اللغة و الحاجة اليها، اعلم ان الله سبحانه خلق بكرمه و جوده الانسان من اثار هياكل سبحات صفاته و جعله قطب دوائر افلاك مخلوقاته و شؤون ذاته فكان جامعا لصفات جميع المخلوقات فلزمه ان يكون جامعا كثير الشؤون فكان مدنى الطبع لا يحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بد من ان يكون مع ابناء جنسه ليتعاونوا على ما يحتاجون اليه لنظام بقائهم و معاشهم و لا يتم التعاون الا بالتعارف و التفاهم بأن يعرف المحتاج لمعيته ما فى ضميره و يفهم المعين مراده و يعرف مقصوده و لا بد لذلك من طريق يدل عليه و يوصل اليه و هو التعريف و المعرفة و لا يكون التعريف الا بشىء محسوس ليدركه المعرف بفتح الراء و ذلك اما ان يكون بنقش بأن ينقش ما يدل على مطلوبه كالكتابة او حركة باحدى الاشارات الحسية او صوت يقطع على هيئات تدل على ذلك و هو اللفظ فاما الكتابة فتحتاج الى زيادة تكلف و طول زمان فى تعريف هذه الشؤون الكثيرة التى لا ينفك عنها الانسان ابدا بل قد تدعو الحاجة الى تعريف احوال كثيرة و معان متعددة فى اقصر زمان بحيث لو توقف تعريفها على الكتابة وقع الفساد او الهلاك كالمطرود الذى يستغيث بمن ينجيه من طارده فلو توقف ذلك على الكتابة ادركه قبل ان يتناول القلم فضلا عن ان يكتب و يبعث خطه الى من يستغيث به مع ان الخط يبقى و قد تدعو الحاجة الى عدم الاطلاع عليه اذ قد يحدث من الاطلاع عليه مفسد كثيرة بل ربما قتل صاحبه و اما الاشارة فانها و ان كانت تبعث (نفعت خ) فى تعيين الاشياء المشاهدة و لا مشقة فيها لكنها لاتعين

المعانى و الامور الغائية و المعدومة و ان امكن استعمال بعض منها بها لا يمكن استعمال الكل فلا يستقيم بها النظام فهى و الكتابة غير صالحين لهذا الامر العظيم الكلى الذى عليه مدار النظام و استعمال الاحكام و اما اللفظ فانه سهل الاستعمال سريع التأليف يمكن به استعمال المعانى و الاعيان الحاضرة و الغاية الموجودة و المعدومة و الصفات القائمة بموصوفاتها من قيام صدور و قيام عروض و قيام صدق و قيام تحقق بل جميع ما تنجلي به الافئدة و تشرق به القلوب و يتحقق فى الصدور و الالفاظ انفسها كل ذلك يسهل تفهيمه و تفهمه بالالفاظ مع ما فيها من عدم الكلفة و المشقة لانها حروف و اصوات تقطع من النفس الضرورى الذى يضطر الانسان اليه لبقاء حيواته فتجرى الحروف المقطعة و الاصوات المتفرعة فى ذلك النفس المتردد على حكم الطبيعة فيخف استعماله و يهون ارتجاله لان النفس تطلبه الحيوة و الحروف و الاصوات انما هى منه خلجان تجرى من نهره بضغط او قلع او قرع فتكون هنية سهلة التناول سريعة التداول واسعة التحاول و هى مع ذلك لا بقاء لها اكثر من افادتها بل زمان بقائها زمان صدورها فلا يخشى من عاقبتها عند ارادة عدم الاطلاع لانها موجودة عند الحاجة اليها معدومة عند عدمها فكانت اولى من اختيها فى التعريف و ادل فى التوقيف و اسهل فى التصريف فجعل الله سبحانه اللغات طريقا مهيعا للتعريف فخلقها و علمها عبده ادم عليه السلام علم الانسان ما لم يعلم ليتم بها على عبادته نعمه فكانت اللغات و الحركات اللذان هما صفتان للمكلف طريقا واسعا للمكلف الى الله سبحانه فى اداء معرفته و عبوديته و عبادته و سيلا مهيعا لله سبحانه الى المكلف فى افاضة كرمه و ادامة نعمه و نشر رحمته فكانتا عديلين فى هذين السبيلين فسبحان الذى اعطى كل شىء خلقه و ساق الى كل مخلوق رزقه .

المسألة الثانية فى تعيين الواضع ، اختلف العلماء فى واضع اللغات فذهب ابو الحسن على بن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري و ابن فورك و جمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى و انها توقيفية بمعنى انه اوقف عبادته عليها بوضعها لمعانيها و طريق ذلك اما بالوحى او بخلق الالفاظ الموضوعة لمعانيها و اسماعها

واحدا او جماعة كذلك او بخلق علم ضرورى بوضعها لمعانيها و ذهب الاسفرائنى واصحابه الى توزيع الواضع و فسر الاكثر مراده بذلك بأن ما يحتاج اليه فى الاصطلاح فى التفهيم و التفهم بأن هذا موضوع لذلك المعنى يكون بتوقيف الله على نحو ما مر و الباقي من البشر بالاصطلاح منهم و قيل مراده بذلك ان ماعدا الضرورى فمحتمل لان يكون من الله او من البشر و ذهب ابو هاشم و اصحابه و جماعة من المتكلمين الى ان الواضع هو البشر اما واحد او اكثر و عرف ذلك بالاشارة و التكرار كما فى الاطفال فانهم يتعلمون بالترديد فى الالفاظ و ذهب العلامة و بعض الاصوليين الى الوقف ، احتج الاولون بوجوه :

احدها قوله تعالى و علم ادم الاسماء كلها فانه ظاهر فى انه هو الواضع و اذا ثبت ذلك فى الاسماء ثبت فى الافعال و الحروف لعدم القائل بالفصل و لاستلزام الافادة و الاستفادة من الاسماء لمعانيها الافعال و الحروف لتوقفها عليها و لانهما اسماء لمعانيهما فى الحقيقة لان المراد من الاسم العلامة لمعناه و هما كذلك و تخصيص لفظ الاسماء بذلك اصطلاح (الاصطلاح خ) طار بعد الوضع .

و ثانيها قوله تعالى و من اياته خلق السموات و الارض و اختلاف السنتكم و الوانكم و ليس المراد بالالسنه الجوارح المخصوصة باتفاق المفسرين و لعدم الاختلاف الكثير فيها و لعدم اعتباره فى تعديد بدائع صنعه سبحانه على تقدير ملاحظة تحققه و ذكر الالوان فى تعديد بدائع الصنع لا يوجب ارادة الجارحة اذ الظاهر ان المراد منها ليس خصوص الكيفيات من البياض و السواد و الحمرة و الصفرة و غير ذلك بل ما هو اعم منها و من الهيئات و المقادير التى يدخل فيها اختلاف الجارحة و غيرها فلو قيل ان ذكر اختلاف الالوان الشاملة للكيفيات و الهيئات و المقادير التى منها اختلاف الجوارح بالعطف على اختلاف الالسنه المقتضى للمغايرة دليل على ان المراد من الالسنه اللغات لا الجوارح المخصوصة لمكان متجها .

و ثالثها قوله تعالى ان هى الا اسماء سميتوها انتم و اباءكم ما نزل الله بها من سلطان فانه قد ذم اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف و لو لم

يكن اطلاق الاسماء على مسمياتها توقيفيا لماصح الذم لمن سمى شيئا باسم بدون توقيف فان قيل انما ذمهم لاعتقاد الهية الاصنام لا لمجرد اطلاق اسم الالهة عليها قبل التوقيف على ان الممنوع منه قبل التوقيف لو سلم الاستعمال الحقيقي قلنا ان اعتقادهم الهيتها مستلزم للاستعمال الحقيقي مع ان استحقاق الذم على المجازى ادل على المنع قبل التوقيف .

و رابعها لو لم تكن توقيفية لكانت اصطلاحية لكونها مستفادة من الوضع و الواضع هو الله تعالى او عباده و يتوقف تعريف الاصطلاح على اصطلاح اخر و هكذا فيدور او يتسلسل .

و خامسها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيير ذلك الاصطلاح الاول و تبديله فيجوز ان يراد بالصلوة في هذا الزمان غير ما يراد منها في الزمن الذي قبله فيرتفع الوثوق بخصوص اخبارات الشارع و احتج ابواسحق الاسفرائني و من تبعه على التوزيع بما ثبت من لزوم الدور او التسلسل بالتزام اثبات اللغات بالاصطلاح و بضرورة ما يحدثه الناس في كل زمان من الفاظ وضعوها لمعان لم تستعمل قبل ذلك فيها فثبت بالاول ان ما يتوقف تعريف المصطلح عليه فالله هو الواضع له و الموقف عليه بخلق علم ضروري او بوحى او بالهام او غير ذلك و بالثاني كون الواضع للباقي هو البشر باصطلاح منهم و احتج ابوهاشم الجبائي و اصحابه البهشية بقوله تعالى و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فانه يدل على سبق اللغات على الارسال و لو كانت توقيفية لكان الارسال سابقا عليها لان التوقيف اما بالوحى فيلزم تقدمه على اللغة و اما بخلق علم ضروري في عاقل و يلزم ان يكون عارفا بالواضع الذى هو الله لتوقف معرفة الوضع على معرفة الواضع فلا يكون مكلفا بمعرفة الله تعالى و الا لزم تحصيل الحاصل فلا يكون مكلفا مطلقا لعدم القول بالفصل و هو باطل لما ثبت ان كل عاقل مكلف و ان كان في غير عاقل فهو مما يمتنع منه عادة معرفة اللغات الكثيرة العجيبة و التركيبات النادرة الغريبة و احتج العلامة و اتباعه و قوم ممن قبله على الوقف باستضعاف ادلة الجميع و قصورها عن تشييد مثل هذا الامر العظيم لقيام الاحتمال المساوى في

جميعها مع عدم توقف شيء مما يحتاج اليه الفقيه على ذلك بعد اتفاق الكل على ثبوت الرد اليها والاعتماد اليها والاقوى عندى المذهب الاول وهو ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري وهو المسمى بمذهب التوقيف لنا ما ذكر سابقا من الادلة الخمسة وقوله تعالى قل الله خالق كل شيء و امثال ذلك من الايات المتناولة بعمومها ما نحن فيه خرج من ذلك العموم ما علم بالدليل ان العباد فاعلون له من افعالهم وصنائعهم واعمالهم بحمل الخلق فيها على خلق الاسباب والالات الظاهرة والقوى الباطنة والالهامات والارشادات و امثال ذلك مما قام الدليل الشرعى والعقلى والوجدانى على اخراجه من ظاهر ذلك العموم وبقي الباقي مقهورا تحت سلطنة الواحد القهار وهو قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وما قيل فى الاعتراض على الدليل السمعى الاول من تجويز ان المراد بالتعليم الالهام وبعث العزم والاقدار على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها ونسب التعليم اليه لانه الهادى اليه كقوله تعالى و علمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه وليس التعليم ايجاد العلم بل ما يصلح ان يترتب عليه العلم بدليل علمته فلم يتعلم ومن ان المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل اذ كل ما يميز الشيء فهو اسم و اما تخصيص الاسم بهذا اللفظ فاصطلاح طار و يحصل تعريفها بخلق علم ضرورى من غير توسط الالفاظ ومن جواز ان تكون تلك الاسماء قد اصطلاح عليها قوم قبل ادم خلقهم الله فعلم ادم لغتهم وليس لقائل ان يقول ان ما قبل ادم ان فرض انهم اناس فباطل اذ ليس قبل ادم اناس والافباطل ايضا لان الحيوان الناطق لا يكون غير الانسان لانه يقال له قد دل الشرع على خلق طوائف ناطقين ففى الحديث ان الله خلق الف الف عالم و الف الف ادم و انت (انتم خ) فى اخر تلك العوالم و اخر اولئك الادميين الحديث، سلمنا نفى ادميين قبل ادم لانسلم ان غير الانسان لا يكون ناطقا لنطق كثير من الحيوانات بالفاظ يعبر بها عن معان دقيقة لا يكاد يحيط بها كثير من العلماء قبل التنبيه بل بعض الانبياء كقصص النملة واحتجاجها على نبي الله سليمان بن داود عليه السلام وغير ذلك ويجوز ان يكون علم الله ادم

معنى كل اسم من لغة واحدة و وضع ادم او غيره من الخلق ساير الاسماء من ساير اللغات على المعانى المتعددة و لا ينافى ذلك كونه على خلاف الظاهر لابتناء المسألة على القطع فالجواب ان اريد من الالهام المحتمل من التعليم و بعث العزم و الاقدار على الوضع الاقدار على مطلق التصرف بخلق الالات الصالحة لسائر الاعمال من الظاهرة و الباطنة و الهداية لسائر التصرفات فلا يحسن اطلاق مثل ذلك على التعليم فى فصيح الكلام لما فيه من شناعة القول فان مما يصدق على هذا النمط اعمالهم القبيحة لانها مما يصلح ذلك الاقدار لها و ان اريد الاقدار على الوضع الخاص من تقطيع حروف مواد الاسماء و تعريف تاليفها و هيئاتها و تقديرها على حسب معانيها فهو كاف فى الاستدلال على التوقيف على ان هذا انما يتم بحصول صور ذلك كلها فى الخيال قبل الشروع فى الوضع و الا لا يمنع الفعل المقصود قبل تصوره و تلك الصور هى العلم بذلك و لا يمكن حصوله من انفسهم على هذا الوجه و انما يكون من الله فيحسن حينئذ ان يكون التعليم ايجاد العلم و لا يراد منه ما يصلح ان يترتب عليه العلم الا اذا اريد منه على الوجه الاول و هو مطلق التصرف و ارادته لا تحسن كما قلنا و لا يحسن ايضا ان يراد من الاسماء الصفات لان المراد منها تمييز بعضها عن بعض و لا يتميز بهذه الصفات بأن يقال اعرف الثور من الجمل بأن الثور للحرث و الجمل للحمل و انما تتميز بصورها انفسها و ليست مرادة او باسمائها كما هو المعروف و اما امكان تعليمها بخلق علم ضرورى من غير توسط الفاظ ، ففيه ان العلم صورة المعلوم و المعلوم اما ذواتها او صفاتها او اسمائها لا جاز ان يراد ذواتها و لا صفاتها لانه لا يزيد على تعريفها مشافهة و قد سمعت جوابه .

و اما اسمائها فان اريد بالعلم القدرة على ادراكها بحال ما فهو كما قلنا فى الوجه الاول من تفسير الاقدار و ان اريد به تعيينها بارتسام صور الالفاظ المخصوصة او اقتدار تعيينها كما عينت له حين اراد تعليم غيره فهو التوقيف و طريان تخصيص الاسم باللفظ لا ينافى الاحتياج الى اللفظ فى الخطاب و التفهيم و التفهم بل لعله انما طرأ التخصيص لمسيس الحاجة الى اللفظ فى التفهيم و التفهم و

لو جاز ان يكون الله علم ادم لغة قوم خلقهم الله قبله لجاز ان تعرفها الملائكة لانهم قبل ادم وانما قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لما عاينوه وعانوه من امر ابليس و الجان و النسناس الذين كانوا قبل ادم و ان قيل يجوز ان يكون قبله ادميون علم الله ادم لغتهم قلنا فان كانوا فى عالم الذر فليس خطابات عالم الذر بهذه العبارات و ان قيل انها فى كل شىء بحسبه قلنا ففى كلام الله سبحانه و خطابه للقلم الاول الذى جرى عن امر الله و توقيفه بكل شىء من الالفاظ و المعانى و غيرهما اولى ويلزم منه التوقيف و الا فيمنع من وجود خلق قبل ادم بهذه الحروف المقطعة و الالفاظ المعروفة و ان قيل بعدم وجود ادميين قبل ادم و بجواز وجود حيوانات ناطقة قلنا لم يجز كونها واضعة و ان فرض جوازه فلا يكون الا بالاقدار على الوضع الخاص كما تقدم و اذا جاز ان يعلم ادم معنى كل اسم من لغة واحدة فما المانع من تعليمه ساير اللغات و مع ذلك كله فلا يخفى ان كل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر و لا يبطل الاحتجاج بمجرد الاحتمال اذا لم يكن مساويا و لا ينافى ذلك دعوى ان هذه المسألة مبنية على القطع على تقدير تسليمها لحصول القطع بالنظر الى رجحان الادلة و ضعف مخالفتها اذ يمتنع المصير الى المرجوح فاذا تعين المصير الى الراجح حصل القطع بتحقيق النسبة الحكمية التى هى نفس الحكم بالنسبة الى الادلة المتعين الرجوع اليها لراجحيتها لمطابقتها حينئذ للواقعي التكليفى فتنتقش فى الذهن صورته و هو العلم كما مر فى تعريف العلم بالاحكام الشرعية فراجع هذا على تقدير تسليم كونها مما يعتبر (يتعين خ) فيه العلم و الا فالظاهر انها مما يكفى فيه الظن كغيرها من كثير مسائل من الاصول و الفروع مما هو اهم منها و ما قيل على الدليل السمعى الثانى من انه لا يلزم من كون اختلاف الالسنه من اياته كون اللغات توقيفية فان التوقيف على وضع خلق سابق اية ايضا و اذا قلنا الاصل فى الاستعمال الحقيقة جوازنا ارادة الجارحة و اختلافها يصدق عليه انه اية فان فى كل شىء له اية سلمنا ان المراد منها غيرها لكن ارادة اللغات من الالسنه مجاز فكما يجوز صرف اللفظ عن حقيقته الى المجاز يجوز صرفه الى مجاز اخر و هو الاقدار على الوضع و هو اية ايضا و ليس الاول باولى من الثانى بل

ربما قيل باولوية الثانى لانه ادل على كمال القدرة فجوابه ان ايجاد اللغات المختلفة و التوقيف عليها اولى فى مقام التمدح و الثناء على ذاته بما هو اهل من التوقيف على وضع سابق و لاسيما عند ملاحظة المناسبة لاول الاية فى قوله تعالى و من اياته خلق السموات و الارض فان المناسب عطف عظيم على الامر العظيم لا عطف حقير عليه و مثل هذا نقول فى احتمالهم ارادة الاقدار و دعوى اولويتها على ارادة اللغات ممنوعة فان اهل العرف يطلقون اللسان على اللغة يقولون زيد يعرف لسان العرب اى لغتهم و لا يطلقونه على الاقدار عليها بل اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية و لا كذلك الاقدار فيكون اولى من الاقدار مع ان حمل اللسان على الاقدار فى الاية يوجب كون التقدير و من اياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات و يلزم منه اختلاف اقدار الله و هو باطل لقوله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت و انما المختلف اوضاع اللغات لا الاقدار و قولهم ان ارادة اللغات مجاز و ارادة الاقدار مجاز و لا ترجيح لاحدهما مردود بأن المجاز الاول من باب اطلاق اسم السبب على المسبب و هو احسن و جوه المجاز فيكون ارجح من الثانى مع احتياجه الى زيادة الاضرار المخالفة للاصل بخلاف الاول و ما قيل فى الاعتراض على الدليل الثالث السمعى فقد تقدم فيه جوابه و ما قيل فى الاعتراض على الدليل الرابع العقلى من انا نمنع افتقار الاصطلاح فى تعريفه الى اصطلاح اخر بل يجوز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم و بعضهم بعضا بالقرائن و الترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل فجوابه انما امكن تعليم الاطفال لغة ابائهم بالقرائن و الترديد لان ابائهم يتخاطبون بلغة مستقرة معروفة بينهم فاذا خاطب احدهم الاخر بما يعرف اجابه بما يعرف الاول فعرف الطفل تلك اللغة بالترديد فى التخاطب بين العارفين لتلك اللغة بخلاف صاحب الاصطلاح فانه لا يعرف الاخر خطابه و لا جوابه و لا مراده و ليس معه الا الاشارة و هى لا تنهض باسرار العبارة فلا بد للتفهم من العبارة اللهم الا ان ذلك من القادر على خلق علم ضرورى فيمن يخاطبه يعرف به معنى خطابه من عبارته غير محتاج اليه و ذلك ما كنا نبغى و ما قيل على الدليل الخامس العقلى من ان ما يرتفع

فيه الامان عن الشرع فلا يبقى وثوق بخصوص اخباراته انما يلزم من وقوع التغيير لا من جوازه العقلى لكن التغيير لم يقع و الا لكان مشهورا لانه مما تتوفر الدواعى على نقله فجوابه انا لانريد بالجواز الجواز العقلى لانه لا يمتنع على التوقيف و على الاصطلاح و انما نريد به الجواز العادى كما هو لازم على الاصطلاح لا على التوقيف فانه لو كان ذلك عن اصطلاح جاز وقوع اصطلاح اخر عادة ثم لا يخلو اما ان يراعى الشرع الاول خاصة و هو ترجيح من غير مرجح لان الاول و ان كان اقرب الى الاولين لكن الاخر اقرب الى الاخرين فيكون قد ضيعهم او يراعى الثانى و يلزم منه تضييع الاولين الذين كانوا فى زمنه و لم يؤسس لهم دينا فلم يصدق عليه انه ارسل بلسان قومه و لم يبين لهم او يراعى الجميع و يلزم ان يبين لكلا الفريقين بلغتين لفرض مغايرة الاصطلاحين او زيادة الثانى و لم يقع منه ذلك فيرتفع الامان على تقدير الجواز و هو باطل .

واما ما استدل به من خالفنا فمن ذلك اهل مذهب التوزيع و هو مذهب ابى اسحق الاسفرائنى فاما استدلاله على توقيف ما يقع به التنبيه على الاصطلاح فهو لنا .

واما قوله فى الجزء الاخر من دعوى ضرورة ما يحدثه الناس فى كل زمان من الفاظ وضعوها لمعان لم تستعمل قبل ذلك فيها ، فغير مقبول لانا لم نجد من ذلك الا احد امور و هى اما ان يكون منقولاً او اسم علم على شىء كما لو سميت شخصا او حيوانا مخصوصا او سيفا بلفظ تخترعه او يكون مجازا و ربما غلب عليه او كان مشهورا او يكون قد نطق بلغة سابقين نسيت و كان الناطق سمعها او حفظها فظن من لم يعلم بذلك و انه قد وضع قبل فيتوهم ابتداء وضعه كما نقل انه لما نزل قوله تعالى و مكروا مكرا كبارا انكروا على النبى صلى الله عليه و آله و قالوا ليس فى لغة العرب كبار و انما هو من تعليم العجمى فدعا صلى الله عليه و آله برجل كبير منهم طاعن فى السن و امره بالقعود فى مكان ثم بالقيام منه ثم بالقعود ثم بالقيام فقال أتفعل بى هكذا و انا رجل كبار فقال صلى الله عليه و آله لهم أسمعتم قول الشيخ الخ و قد نقلته بالمعنى و لو جاز عندهم ان يوضع فى لغتهم غير ما كان

لما انكروا عليه حين سمعوا كلمة واحدة لم يسمعوها قبل و امثال ذلك فدعوى ضرورة الاحداث دعوى احداث الضرورة و الدعوى بغير دليل و معنى كبار كبير قال ابن زيد يقولون عجيب و عجاب و عجاب بالتخفيف و التشديد و مثله جميل و جمال و جمال و حسن و حسان و حسان و من ذلك اهل مذهب ذلك الاصطلاح و هم ابو هاشم الجبائي و اصحابه و يقال لهم البهشمية و استدلالهم بما تقدم من الاية فانها تدل على سبق اللغات على الارسال السابق على التوقيف ان كان بالوحى و ان كان بخلق علم ضرورى فى عاقل يلزم كونه عارفا بالواضع فلا يكلف بالمعرفة مع انه مكلف و ان كان فى غير عاقل امتنع منه معرفة هذه اللغات العجيبة الخ ، فجوابه عن الاول انه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال كونها اصطلاحية لجواز ان يوقف الله ادم على اللغات و لم يرسله الى قوم و بعدان وجدوا و تعلموا اللغات اما بتوقيف او بالوحى الى نبي لم يرسل اليهم فبعد التعليم ارسل اليهم رسولا لتبليغ ما يريد منهم بلسان قومه و لا مانع من ذلك فلا يلزم الدور المتوهم و عن الثانى انه لا يلزم من خلق علم ضرورى بالوضع فى عاقل معرفة الواضع بالتعيين بل معرفة واضع ما و لا ينافى وجوب المعرفة بالله عليه و على فرضه كما قالوا انما يعرف ان الله تعالى هو الواضع و لا يلزم من ذلك معرفة صفاته الثبوتية و السلبية على التفصيل و ان عرف منها شيئا ما و على فرضه لا يلزم من كونه عارفا انه لا يكلف مطلقا و على تقدير ان نسلم ان الاجماع انعقد على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة و التكليف بساير التكاليف غيرها فلا يبعد ان يكون توقيف الله على اللغات التى يلزم منها المعرفة كافيا فى التكليف بها و لو قلنا بانها بديهية لم يرد به الا الاجمالية و لو قلنا ببداية التفصيلية فالمراد منه انها نور يقذفه الله فى قلب من يحب عند تهيئة الاسباب من الطلب و التعلم و العمل الصالح و لا شىء كالعمل و على اى حال فلا يلزم تحصيل الحاصل و لا سقوط ما سواها و الاجماع انما هو على تقدير عدم حصول المعرفة و لانقول انه اودع غير عاقل اذ لا حاجة الى ذلك على انا لانقول ان العاقل يتصرف بقوة عقله فى وضع الالفاظ بازاء معانيها ليحتاج الى العقل و انما هو كالاتى اذ ليس المراد الا خلق صورة مادة اللفظ و هيئته فى خيال

ذلك الشخص و تلك الصورة هى العلم بذلك و خلق دلالة تلك الصورة على معناها فصورة اللفظ و صورة مادته و هيئته و صورة دلالته بتلك المادة المخصوصة و الهيئة المعينة على المعنى المدلول عليه هو العلم بذلك و اعطاء العبارة المخصوصة بالتمكين من معرفة الالفاظ و تقطيع حروفها و ما يتوقف عليه التأدية امضاؤه و اظهاره و لو كان الوضع بتصرف عقله بأن مكنه الله باعطائه القوة التى يتصرف بها كما شاء لم يكن ذلك توقيفا بل اصطلاحا بل اقل التوقيف فى هذه الحال على تقدير فرضها انه لا يمكنه ان يغير مما ينتقش فى خياله حرفا واحدا كما اشرنا اليه مرارا و من ذلك اصحاب مذهب الوقف و هم العلامة و جماعة من الاصوليين و دليلهم كما تقدم استضعاف ادلة الجميع مع قيام الاحتمال المساوى و عدم توقف ما يحتاج اليه على شىء من ذلك و جوابه ما مر من قوة ادلة مذهب التوقيف و ان الاحتمالات كلها مرجوحة مع ما يرد عليها من النواقض المقاومة لها و قد يحتاج فى كثير من المسائل الى معرفة الواضع مثل ما قالوا فى مسألة الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده هل يجوز كون الضد مغفولا عنه و فى دليل الاشارة ان اللازم غير مقصود اصلا ام غير مقصود بتنصيب الخطاب دون لازمه و امثال ذلك و يتفرع على ذلك مسائل كثيرة فالظاهر الاحتياج الى معرفة الواضع فظهر ان الاقوى هو مذهب التوقيف و هو ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري و ابن فورك و غيرهما .

المسألة الثالثة فى الوضع و اقسامه و الوضع تخصيص شىء بشىء و هو اقسام الاول الوضع عام و الموضوع له عام و الثانى الوضع عام و الموضوع له خاص و الثالث الوضع خاص و الموضوع له خاص و القسمة العقلية تقتضى قسما رابعا و هو ان يكون الوضع خاصا و الموضوع له عاما و يأتى الكلام فيه :

فالاول و هو ما يكون الوضع عاما و الموضوع له عاما ان يلحظ الواضع معنا طبيعيا معروضا لكلى فيؤلف له كلمة تناسبه و تدل عليه بمادتها و هيئتها و هو قسمان :

احدهما ان يلحظ من ذلك المعنى المعروف للكلى الابهام و عدم التشخص

كملاحظة معنى الشمس عند ارادة وضع اللفظ عليه ثم استعملها في فرد من افراد ذلك الطبيعى المعروض للكلى لا بعينه لاحظا لنسبة الدلالة من الكلمة على ذلك المعروض حال الاستعمال في الفرد لا بعينه و هو الفرد المنتشر فالوضع عام لملاحظة تلك المناسبة لمعروض الكلى حال الوضع و الموضوع له عام لعدم تشخيصه حال الاستعمال و عدم تعيينه بتلك الكلمة بل جعله شائعا في جنسه و ذلك مثل اسماء النكرات كرجل و شمس و غول .

و ثانيهما ان يلحظ حال الوضع تعيين الجنس الذى هو ذلك المعنى الطبيعى المعروض للكلى و ابانته من ساير الاجناس كملاحظة معنى زيد و ابانته من ابناء نوعه عند ارادة وضع اللفظ عليه الا ان معنى زيد المتعين متشخص و معنى هذا الجنس المتعين متعدد الافراد ثم استعمل تلك الكلمة في فرد من افراد ذلك الطبيعى المعروض للكلى لا بعينه فالوضع ايضا عام لملاحظة تلك المناسبة لمعروض الكلى حال الوضع و الموضوع له عام لعدم تشخيصه حال الاستعمال كذلك بل جعله شائعا في جنسه و هذا كاعلام الجنس كاسامة .

و الثانى الوضع عام و الموضوع له خاص و هو ان يلحظ حال الوضع ذلك الطبيعى المعروض للكلى من حيث تعيينه ببعض الفصول الذاتية الكلية و تقومه بها فيؤلف كلمة تدل بمادتها و هيئتها على ذلك من تلك الحيثية ثم استعمل تلك الكلمة المناسبة له في تعيينه و تقومه في فرد من افراده بعينه من حيث تحققه بذلك القيد الذاتى في ذلك الفرد المستعمل فيه تلك الكلمة فالوضع عام لما قلنا انفا و الموضوع له خاص لتعيينه حال الاستعمال .

واعلم ان الفارق بين هذا و بين قسمى الاول ان الواضع في الاول من قسمى الاول انما استعمل الكلمة المؤلفة للكلى في فرد من افراده لدالاتها على كليه من حيث ذاته و فصوله الذاتية خاصة من ابهام و عموم و فى الثانى من قسمى الاول انما استعمل الكلمة المؤلفة للكلى في فرد من افراده لدالاتها على الكلى من حيث ذاته و فصوله الذاتية خاصة من تعين فى نفسه و عموم و فى هذا انما استعمل الكلمة المؤلفة للكلى في فرد من افراده لدالاتها على الكلى من حيث ذاته و

فصوله الذاتية من التعين بقيد لا من حيث ما يعرض له من الكلى فانه من هذه الحيثية لا يعطى ما تحته اسمه و ذلك كالضمائر كانا و انت و هو و من جعل هذا القسم من قسم ما الموضوع له عام قال ان التعين بقيد لا يشخصه فى الوضع بل هو عام و الا لم يكن كليا بل يكون مما الوضع فيه خاص و الاصح انه مما الموضوع له خاص و القيد المذكور لا يشخصه فى الوضع و انما يشخصه مع ضميمة الاستعمال فانه من تمام الهيئة و هيئة ما لا هيئة له من الالفاظ على ما يأتى فى تفصيل الدلالة ان شاء الله تعالى .

و الثالث الوضع خاص و الموضوع له خاص و هو ان يلحظ حال الوضع معنى مفردا جزئيا حقيقيا متشخصا و يؤلف له كلمة تدل عليه كذلك و يستعملها فى معناه الخارجى المتحد فالوضع خاص و الموضوع له خاص و معنى هذا الكلام ان يلحظ الصورة الخيالية المتحدة و معناها الخارجى كزيد مثلا فان الذهن ينتزع منه صورة هى مجاز ذلك اللفظ و الة الوضع و زيد هو معنى ذلك اللفظ و حقيقته و موصوف تلك الصورة لانها صفته فهو معنى اللفظ حال الاستعمال و حال التصور ايضا الذى هو الة الوضع و هذا القسم هو الاعلام الشخصية كزيد .

و اما القسم الرابع الذى يقتضى العقل ثبوته فى التقسيم هل يقتضى ثبوته ام لا فقد انكروا وجوده و لا يبعد ان يكون المفقود عندهم وجدانه لا وجوده و يمكن ان يحل (يتمحل خ) فى اثباته و ربما مثل له بالعقل فانه مستعمل فى كل عقل من سائر العقول لا بعينه و اصل الاسم موضوع على العقل الاول و هو يدل عليه بمادته و هيئته و هو ذات متشخصة فى الخارج فالواضع حال استعماله فى كل عقل من سائر العقول لاحظ ما دل عليه الاسم بمادته و هيئته و هو العقل الاول المتشخص الموجود فى الخارج فتكون ملاحظة ذلك المتشخص خارجا من حيث خصوصه و تعينه الة لاستعمال تلك الكلمة فى فرد لا بعينه من سائر العقول فالتصور الذى جعل الة للوضع على الافراد هو ذلك المتشخص الخارجى لا المفهوم الكلى الذى لم يوجد من افراده الا واحد كما يتوهم ليكون الوضع عاما لان المفهوم انما يكون معروضا للكلى مع امكان تعدده و تكثره و هو هنا غير ممكن لنقص قابليته على ما

هو عليه عن امكان التعدد فلا تتعلق القدرة بتعددده لا لنقص فيها و انما ذلك لنقص قابليته للوجود مع التعدد و لا لما ذكره الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لان هذا قول غير محقق و انما منعناه على نحو ما منعناه من قولهم ان مفهوم الواجب كلى الا انه يمتنع ان يوجد من افراده الا واحد و امثال ذلك من اغلاطهم الفاحشة فاذا امتنع تعدد العقل الاول امتنع ملاحظة مفهومه الكلى كما فى زيد المتشخص و بيان ما ذكرنا و برهانه يطول به الكلام فالوضع لاجل ذلك خاص و الموضوع له عام بعكس القسم الثانى فى كل احواله فكما ان فى الثانى وضع الاسم المناسب لذلك المعروض الذى لا يتحقق و لا يوجد خارجا الا فى افراده على فرد من تلك الافراد ملاحظا لذلك الكلى المتكرر فى الخارج كذلك هنا بالعكس وضع الاسم المناسب للمتشخص المتعين الموجود خارجا و استعمله فى فرد من ظهوراته لا بعينه و هى لا تتحقق خارجا الا بذلك المتشخص اقول هذا الكلام لا يتم الا اذا قلنا بأن تلك الافراد لا وجود لها فى الخارج او ان وجودها قائم بالعقل الاول قيام صدور لا قيام عروض و ان وضع الاسم على فرد منها لا بعينه بوضع اول و لو بالنقل لا مجازا اما لو قيل ان لها وجودا خارجيا مغايرا للعقل الاول او انها حقيقة تحته ثانية كان مشتركا بينهما و لو قيل على تقدير ان قيامها به صدورا او عروضاً ان استعمال الاسم فيها مجاز من باب تسمية المسبب باسم السبب و الحال باسم المحل كان محتملا و انت اذا عرفت مأخذ هذا القول بأن الوضع خاص و الموضوع له عام لزمك القول به و لكنه من نصيب اهل الافئدة و دعوى الاجماع على حصر الموجود فى الاقسام الثلاثة الاول مدخولة (مدفوعة خ) لان الاجماع انما قام على وجود الثلاثة لا على نفى الرابع و الاجماع السكوتى لم يثبت هنا و ان قلنا بحجتيه .

المسألة الرابعة فى الموضوع له و هو لفظى و معنوى و ما ليس بلفظى و لا معنوى و اللفظى مستقل و غير مستقل و المستقل لفظ وضع له غيره و لفظ وضع له غيره و نفسه و المعنوى صورة لفظ او معنى و ما ليس بلفظى و لا معنوى كالاصوات فهذه ستة اشياء وضع اللفظ لها .

فالاول اللفظى المستقل الذى وضع له لفظ غيره نحو الافعال التى لها اسماء كاسكت فانه وضع لها صه و كاسم فانه وضع للفظ زيد و كفعل فانه وضع للفظ ضرب و يضرب و كحرف فانه وضع للفظ من و على .

و الثانى اللفظى المستقل الذى وضع له نفسه و غيره مثل على فان اسمها هو نفسها باعتبار ذاتها اذ ليس للفظ ذاتها معنى و لا مادة و لا هيئة غير ذاتها و لها اسم غيرها باعتبار ما تدل عليه بنفسها فى نفسها على قول و فى غيرها على قول من معنى الاستعلاء و اسمها بهذا الاعتبار حرف جر و ليس هذا محل تحقيق ذلك و انما الغاية مجرد التقسيم .

و الثالث لفظ غير مستقل و هو الحرف الواحد كحروف زيد مسرودة مثل زه يه ده فانها لما كانت الفاظا و اسماءها الفاظا و الفائدة من الاسم تمييز المسمى عن غيره ناسب مراعاة الاختصاص و الملازمة لانفراده و عدم استقلاله ان يجعل فى اسمه ليستقل به و يتخصص به و انما جعل فى اول اسمه اشعارا بتبعية باقيه له فيما يدل عليه و لانه هو المقصود و اهم من باقيه فابتدئ بالاهم مراعاة للترتيب الطبيعى فقليل زاء ياء دال فجعل كل حرف فى اول اسمه لما ذكرنا و لما كان الالف الملساء لا تقبل الحركة و حق المبدوء به التحريك استعاروا له الهمزة قائما مقامه لتعذر الابتداء بالالف لعدم تحركه و انما خصت الهمزة بالنيابة عنه لانها اقرب المتولدات منه و اولها و لان صورتها فى النقش تشابه صورته و ان كانت فى الحقيقة لا صورة لها و انما هى حركة بلا صورة بعكس الالف لاستعارة الصورة لها فى النقش للدلالة عليها و لان صورتها فى النقش انما اخذت من صورة الالف فلما اخذ صورتها منها لحاجته اليها انجذبت الحركة التى هى نفسها مع صورتها اليه ثم لما اخذت للالف احتاجت فى اسمها الى ما يقوم مقامها فاخذ لها اقرب الحروف اليها و هو الهاء فجعل فى اول اسمها فليل همزة و لما كانت صورة الهاء ليست للهمزة و انما هى لنفسها جعلت فى اول اسمها فليل هاء كما تقول جيم و ميم و راء و ان كان الحرف الغير المستقل جاء لمعنى ك بعض الحروف الجر كحروف القسم و غيرها من الحروف المفردة التى جاءت لمعنى فهذا حكمها

باعتبار ذاتها و باعتبار ما قصد منها تسمى به كحرف الجر وهمزة الاستفهام .
و الرابع صورة لفظ و هو ما يقع فى الحس المشترك من صورة اللفظ و فى
الخيال فاذا انتقش صورة لفظ زيد فى الخيال مثلا و اطلق عليه لفظ زيد كان هذا
اللفظ موضوعا بازاء صورته المجردة عن المادة و الزمان التى هى فى الخيال
مطلقا سواء كان ما فى الخيال متولدا من هذا اللفظ اى منتزعا منه ام هذا اللفظ ناشيا
عما فى الخيال و ليس ما فى الخيال معنى لفظ زيد و انما هو صورة لفظ زيد لان
معنى لفظ زيد هو الذات الموجودة فى الخارج و ليس ما فى الخيال دالا على هذه
الذات لانه ليس منتزعا منها فلا يكون تصورا لها و لا صفة و انما هو منتزع من
اللفظ .

و الخامس ما ليس بلفظ و لا معنى كالاصوات كصوت الغراب مثلا فانه
وضع بازائه غاق و ذلك الصوت ليس لفظا فى لغة البشر و ان كان لفظا بالنسبة الى
الغراب و كذلك ساير الاصوات من الحيوانات و الجمادات و السادس المعنوى و
هو عين و معنى و امرهما ظاهر و الغرض بيان الوضع له و الموضوع له فالموضوع
له كل معنى يكون فيه غرض فى شأن من شؤون الانسان مما يتعلق به قوام نظام
معاشه و معاده مما يراد لذاته او يراد لما يراد لذاته و لو فى تمام التمكين منه او
تمام قابليته للوجود فانه يجب فى الحكمة ان يوضع له لفظ بازائه لوجود الموجب
و هو الحاجة و انتفاء المانع و هو المفسدة و العجز عن ذلك و قولنا مما يراد لذاته ،
نريد به ما يتعلق به طلب سواء كان لذاته كالواجب من امر المعاد و المعاش ام لا
كالمندوب منهما فان المندوب فى الحقيقة انما تعلق به الطلب لاجل الواجب اذ
قد يتحقق فى بعض افراده لا على التعيين كالامر بالنافلة ليتم لهم ما نقصوا من
الصلوة مما يمنع من القبول و قولنا او يراد لما يراد لذاته ما يتعلق به نهى سواء كان
لذاته كالحرمان من امر المعاد و المعاش ام لا كالمكروه منهما كذلك فانه فى
الحقيقة انما نهى عنه لاجل الحرام اذ قد يتحقق فى بعض افراده لا على التعيين
كالنهى عن البول فى ثقبوب الحيوانات لئلا يخرج منها ما يؤذيه او ينجسه حيث
لا يمكنه التحرز من النجاسة اما لعدم المطهر او لعدم التمكن من التطهير او لعدم

علمه بالتنجيس و غير ذلك و كون الحرام مما لا يراد لذاته نريد به التمكين من فعله فانه من تمام التمكين من فعل الواجب اذ لو لم يتمكن من الحرام كان فعله الواجب بغير اختياره اذ التمكين من فعل المعصية شرط للطاعة و الا لم تكن الطاعة طاعة و يحتمل ان يكون المراد ان المطلوب بالنهي عن الحرام هو امكان ايقاع ما مكن منه من الفعل الحرام فيكون النهي في الحقيقة واردا على الامكان الموجود السابق على النهي كما هو الظاهر او هو الكف عنه او الاستمرار على تركه و في الحالين لا يكون النهي عنه لذاته في الحقيقة و ان كان الوجه الاول اوجه و هذا الكلام انما هو على امتحان الحقائق و اما في الظاهر فالحرام مما يراد لذاته و قولنا و لو في تمام التمكين او تمام قابليته للوجود ، نريد به ما ذكرناه لك و معناه انه قد يكون معنى من المعانى لا يحتاج اليه الانسان في جميع شؤون معاده و معاشه و لكنه ضد لما يحتاج اليه و لا يتمكن من فعل ما يحتاج اليه الا بالتمكين من ضده اما في التسمية او في الفعل او العزم كما مثلنا بالطاعة المحتاج اليها فانه لا يعرفها و لا يتمكن من فعلها الا بمعرفة المعصية و التمكين منها فاذا تركها مع قدرته و فعل الطاعة مختارا صحت الطاعة و لو لم يتمكن من المعصية كان فعله الطاعة ليس باختياره فلا تكون طاعة فيكون التمكين من المعصية تمام قابلية الطاعة للوجود فافهم و قيل ان ما سوى ذلك يعنى ما سوى ما يحتاج اليه من المعانى لا يجب وضع لفظ له و الا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ و لهذا مراتب القوة و الطعوم و الروايح لم يضع الواضع لها الفاظ بخصوصياتها و ليس بشيء لوجوه :

الاول ان قول القائل لا يجب لا معنى له هنا لانه اذا لم يجب جاز فان اراد هذا انتقض كلامه لان الحكيم العام القدرة اذا جاز عنده شيء و جب و ذلك لان كل شيء لا يتساوى فعله و تركه عند الحكيم العليم القادر بل اما ان يرجح فعله فيجب او تركه فلا يجوز و اما ما ورد من الامور المباحة فان تساويها مبني على ما تعرفه العوام .

الثاني قوله و الا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ مدخول من وجهين احدهما انه لا يلزم ذلك لجواز وضع المشترك و الاجناس فلا يلزم ما ذكره ثانيهما اى بأس في

وضع ما لا يتناهى من الالفاظ فانه كما جاز خلق معان لا تتناهى بلا حاجة اليها على زعمه يجوز خلق الفاظ كذلك فان المعانى الغير المتناهية مخلوقة ولا يحتاج الى اكثرها عنده فليكن من الالفاظ كذلك فان قلت ان الالفاظ لا يمكن ذلك فيها لانها من الحروف المتناهية قلت يجوز ان يخلق القادر غيرها بقدر ما يحيط بها فان المعانى الغير المتناهية يعلمها وقاهر على ان يعلمها والتعليم انما هو بسمات وهى الاسماء او يكرر الاسماء او يكرر الحروف فيها او بالتصريف فى الهيئات او الحركات وغير ذلك على انا قلنا ان باب الاشتراك واسع لا يضيق .

الثالث قوله و لهذا مراتب القوة الخ ، ليس بشيء ايضا فان الاسماء انما هى علامات و تحديدات مميزات للمسميات و مراتب القوة ليست فى انفسها متميزة ليضع عليها علاماتها و انما هى سيال وجودها ذائب لا تميز اجزاؤه الا ان قلنا بثبوت الجزء الذى لا يتجزء لتمييز ما يخصه من القوة و ليس بثابت و لو قلنا به لم يتعلق به غرض لعامة الناس اكثر من قولهم هو جزء لا يتجزء و هو شامل لجميعها على ان الواضع قد وضع الفاظا كلية على معان منها كلية كقوى و ضعيف و وسط و اقوى و اضعف و اوسط و اعلى و ادنى و امثال ذلك تتكرر فى الاستعمال فى كل رتبة بحسبها بحيث يتصرف فيها بكل ما يريد و كذلك حال الروايح و الطعوم و ما اشبهها و مع هذا كله فانا نقول ان جميع المعانى الغير المتناهية مخلوقة معلومة فان الله سبحانه بلطيف صنعه قد اودعها القلم الاول و الدواة الاولى اذ ليس فى الازل الا معنى واحد سبحانه و تعالى و لا ريب ان تلك المعانى متميزة عند خزانها معروف بعضها من بعض بصفات و اسمائها و تلك الاسماء مستلزمة لاسماء لفظية بمعنى دلالتها عليها و ان كان على ما اشرنا اليه من الاسماء الكلية لانها غير متروكة ابدا و لا خلقت سدى و ان لم نعلمها و برهان هذا و نظيره يطلب فى حكمة الاشراق و لا يلزم من عدم علمنا و عدم حاجتنا الى ذلك عدم العلم بها و الحاجة اليها مطلقا .

المسألة الخامسة ان اللفظ المشهور بين الخاصة و العامة لا يجوز وضعه على معنى خفى لا يعثر عليه الا الخواص اذ يلزم منه ان يخاطب بما لا يفهم و ذلك كما

قاله (قال خ) البهشية من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا
يعنى ان معنى الحركة داع نفسانى يهيج العضلات القلبية على تقلب (تقلب خ)
الاعضاء و تنقلها من حيز الى حيز و المراد بالداعى ميل النفس بشهوتها المركبة
الى ملائم لمصدر ذلك الداعى و هو معنى لا يصل الى معرفته الا الاوحيون و
المعروف عند الجمهور ان معنى الحركة هو كون الجوهر متحركا حتى لو سئلت
العامى عن الحركة لم يقل لا اعلمها بل يقول هى هذه و ربما يحرك لك يده للبيان
لانها مشهورة عندهم و لهذا قالوا ان اشتها اللفظ تابع لاشتها معناه و ربما قيل
على هذا ان كان الواضع هو الله تعالى فنسبة المعانى عنده فى الظهور سواء
فلا يجوز ان يكون عنده بعضها اخفى من بعض و كون ذلك خفيا عند الناس لا يمنع
الوضع منه تعالى و ان كان الواضع هو البشر فيجوز ان يكون بعضهم عثر عليه و ان
كان خفيا فوضع اللفظ بازائه ثم خفى ذلك المعنى على غيره و استعمله فى لازمه
و اشتهر فى ذلك اللازم و ان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق اقول قولهم ان
اللفظ المشهور لا يجوز وضعه على معنى خفى الخ، فيه ان اللفظ انما يشتهر بعد
وضعه و تداوله فى معناه المعروف عندهم فلا يكون وضعه ثانيا الا بالنقل او
المجاز و على النقل ان لم يهجر المعنى الاول فى لغة الناقل الا انه خصه ببعض ما
كان يتناوله و غلبه عليه حتى فهم ذلك من مجرد اطلاق اللفظ فذلك منقول فان
كان ما خصه به اجلى افراده او مساويا لغيره منها كالدابة حيث يراد منه ذوات
قوائم الاربع او الفرس فلا اشكال فى ذلك سواء قلنا ان النقل وضع اول او
تخصيص قام مقام الوضع الاول بالتغليب و ان كان ما خصه خفيا على العوام من
سائر تلك الافراد كما قيل ان البحر فى الاصل اسم لكل شىء كثير مايع متساوى
الاجزاء المقدرة سيال سواء كان ذا بلة كالبحر المعروف عند العوام الذى هو
مجتمع الماء ام لا كالنور و الظلمة و كالزمان على ما ذكره بعضهم فى تفسير قوله
تعالى و كان عرشه على الماء قال كان العرش (عرشه خ) الذى هو الفلك الاطلس
على الزمان و هو بحر يجرى لا ساحل له و لا غاية و كما فى الروايات من قولهم
عليهم السلام بحر النور و بحر الظلمة و غير ذلك و ان الشارع يستعمل البحر فى

هذه على سبيل الحقيقة لا المجاز و على هذا لو خصص اسم البحر بهذه المعانى الخفية على نحو ما ذكر فان اللفظ قد اشتهر عند الخاصة و العامة انه مجمع الماء فهل يجوز ان يخص بما ذكر من الامور الخفية ام لا و اما المجاز فلا يجرى فيه الوضع الا بالقرينة فلا يكون هنا مرادا و اما ما ذكره البهشية فانه لو قال خصمهم لا يجوز وضع اللفظ المشهور عند الخاصة و العامة على معنى خفى لا يعثر عليه الا الخواص لم يرد على البهشية لانهم لا يقولون ان لفظ الحركة المشتهر معناه كون الجوهر متحركا او انه اشتهر لفظها خاصة من دون فهم معنى ليلزمهم انه لا يجوز وضعه على الخفى و انما يقولون انما اشتهر بمعناه المجازى لان لفظ الحركة وضع على ذلك المعنى الخفى و استعمل فى المعنى الظاهر مجازا من باب تسمية المسبب باسم السبب او انه منقول كما مر من باب التخصيص بالا جلى و على كل تقدير فلا يتجه ظاهر الاعتراض عليهم و الذى يظهر لى ان اسم الحركة موضوع فى الاصل على الانتقال من حيز الى اخر و ذلك فى كل بحسبه فالداعى حركة نفسانية و الميل حركة معنوية و هذه المعروفة حركة حسية و يكون الوضع من باب التشكيك و دعوى الحقيقة و المجاز جهل باسرار الوضع و كذلك نقول فى البحر و لا تفتح مغالق ابواب احاديث اهل العصمة عليهم السلام و بواطن (بواكر خ) الكتاب المجيد الا بهذا المفتاح الحديد و ان ابنت الا الجمود على تقليد الالباء و الوقوف على ظواهر الكلام فاعلم انه عليه السلام قال ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض فافهم فالاولى ان يقولوا فى عباراتهم ان اللفظ المشتهر بمعناه الظاهر عند الكل لا يجوز ان يخص (يخصص خ) بالمعنى الخفى و يهجر معناه الظاهر الجلى اذ يلزم منه الخطاب بما لا يفهم و انه محال و هو حق حينئذ اما اذا اريد به كلا المعنيين ليعلم كل اناس مشربهم و ينال كل قوم مأربهم فلا بأس به بل البأس بغيره اذ هو الواقع و اما قول المعترض القائل ان كان الواضع هو الله فجيد على ما سمعت مما اخترناه من ان الوضع من باب التشكيك و اما قوله و ان كان الواضع هو البشر الخ ، فهو قول البهشية و هو دعوى بلا دليل و انما هو تمهيد لما ذهبوا اليه من القول بالاحوال و لا ريب ان احوالهم احوال ضعيفة

لأنها غير معقولة فانهم يأتون (يعنون خ) بمسائل دقيقة المأخذ يخفى غتها من سمينها وان كانت معقولة بتكلف لتلائم غير المعقولة .

المسألة السادسة قالوا ليس القصد من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها اذ لو قصد ذلك لزم الدور لتوقف الافادة على العلم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى و هذا يتوقف على العلم باللفظ و المعنى فلو توقف العلم بالمعنى على الافادة لزم الدور بل القصد التمكن من تركيب المعانى بواسطة تركيب الالفاظ بتأليف بعضها مع بعض و حركاتها الدالة على النسب ليحصل معنى من النسب و الاضافات و القيود و الحركات لم تعطه المفردات من انفسها و لا يتوهم تمشى الدور هنا بأن يقال العلم بتركيب المعانى موقوف على العلم بكون تركيب الالفاظ على الوجه المذكور محصلا لتركيب المعانى و هذا موقوف على العلم بتركيب المعانى فيلزم الدور لانا نقول متى علمنا كون كل واحد من الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه و علمنا حركاتها الدالة على النسب المخصوصة لتلك المعانى فاذا ارسمت فى خيال السامع تلك المعانى مع تلك النسب المخصوصة حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة فلم يتوقف على العلم بكون اللفظ المركب موضوعا على المعنى المركب و انما توقف على العلم بكون اللفظ المفرد موضوعا لمعناه المفرد .

اقول اى محذور فى قصد افادة المعنى من وضع اللفظ اذا فهمه المخاطب عند ما يلقى اليه اما بالالهام او خلق علم ضرورى بأن هذا اللفظ معناه ذلك المعنى او انه يفهمه بالترديد و الاشارة فان من المعلوم ان الداعى الى وضع الالفاظ المفردة و المركبة افادة معانيها و لو لزم الدور تعذر وضع اللغات توقيفية كانت او اصطلاحية اذ لا فائدة فى الالفاظ الا افادة معانيها و الدلالة عليها و لاسيما اذا قلنا ان المعانى ثمرات الالفاظ متولدة منها فان زيدا اذا اخبر عمرا انما اظهر له من لفظه معنى يشابه ما فى قلبه لان ما فى قلبه لا يخرج عنه و انما يفهم عمرو ما يدل اللفظ عليه و لهذا قد يختلفان فى الذات او الصفة و الذى تعاطباه صفة ما فى الوجود الخارجى قد انتزعاها منه فانه على هذا يهون الخطب و لو كان لا يصح ذلك الا اذا

كان اللفظ و المعنى معلومين عند المخاطب لثلايلزم الدور لكان الوضع و الاستعمال عبثا لا فائدة فيه و يرد على قولهم ان الدور لايلزم فى المعنى التركيبى اعتراض ليس بمردود و هو انا نقول ان العلم بتركيب المعانى موقوف على العلم بكون تركيب الالفاظ المتحركة بالحركات المقتضية للنسب الموجبة لحمل محمولاتها على موضوعاتها على الهيئة المستلزمة لتركيب المعانى مفيدا لتركيب المعانى و لا ريب ان هذا متوقف على العلم بتركيب المعانى لانه اذا اراد ان يركب الالفاظ بنسبها و قيودها تركيبا يفيد تركيب المعانى لو لم يعلم تركيب المعانى قبل ذلك لم يتمكن من تركيب الفاظ تفيد لان ترتيب تركيبها نفس ترتيب تركيب المعانى بل لا يركب الالفاظ لذلك الا لاحظا لتركيب معانيها فيتوقف على العلم بها فيلزم الدور و جوابهم هنا جوابنا هناك و الجواز والمنع فى الاثنين واحد .

المسألة السابعة قالوا انما وضعت الالفاظ بازاء المعانى الذهنية فاللفظ المفرد يدور مع المعانى الذهنية وجودا و عدما فان من ظن ان الجسم البعيد حجر سماه حجرا فلو تغير ظنه الاول و ظنه بعد ذلك انسانا سماه انسانا فمرة سماه حجرا و مرة سماه انسانا و لم يتغير الجسم الخارجى فى نفسه و انما تغير ما فى خياله فكان الاسم تابعا لما فى ذهنه فى صورة ذلك الخارجى و اللفظ المركب لو دل على معناه الخارجى لكان كل خبر صدقا فاذا قلت زيد قائم دل على وقوع القيام عنه فى الخارج قطعا و لم يحتمل الكذب و اذا دل على الحكم الذهنى تم الامر المعروف فان طابق الامر الخارجى كان صدقا و الا كان كذبا .

اقول اعلم ان الناس قد اختلفوا فى الوجود الذهنى هل هو وجود حقيقى ام لا و انما هو وجود اعتبارى تقديرى و على الاول هل هو قسيم الخارجى ام احدهما ناش عن الاخرام الوجود معنى بسيط لا يدخل تحت الاضافة و النسب و على انه قسيم هل كل واحد منهما جزء ام جزئى فمن قال بالاخبارى قال ان التسمية من باب الاشتراك اللفظى و من قال انه حقيقى داخل تحت النسب و الاضافات فمن قال منهم انه جزء قال ان الوجود انقسم الى هذين القسمين و التسمية من باب الاشتراك المعنوى و من قال انه جزئى قال ان الوجود معنى كلى و الوجود الذهنى

والخارجى جزئياته الحقيقية و التسمية من باب التواطى و من قال انه بسيط و هو ما به الكون فى الاعيان و الازهان قال ان هذين مظاهره و التسمية على هذا اما من الحقيقة فى المنتزع منه و المجاز فى الانتزاعى على احتمال او من باب التشكيك على احتمال او من باب الحقيقة بعد الحقيقة المعبر عنه بالنقل على احتمال او من باب الاشتراك اللفظى على احتمال او المعنوى على احتمال و من قال ان احدهما ناش عن الآخر قال بعضهم ان الاصل الخارجى و اما ذهنى فمنتزع منه و قال بعضهم ان الاصل هو ذهنى و اما الخارجى ففرع عنه و متولد منه و قال اخرون ان كان صاحب الذهن علة للوجود الخارجى كان ذهنى اصل الخارجى كما لو تخيلت شيئا اخترعته لم تحذ به مثالا سابقا على اختراعك فيما تعلم ثم احدثت ما تخيلت فان ذلك الخارجى فرع لذلك ذهنى و ان لم يكن علة للايجاد كان ذهنى فرعا عن الخارجى و انتزاعيا منه انتزعه الذهن من الخارجى و اجود هذه الاقوال و امتنها الاخير اذا عرفت ذلك فاذا قلنا ان الواضع هو الله سبحانه كما هو الاصح فقد دل الدليل القطعى على ان ليس ثم ذهنى و انما الاشياء كلها غيبها و شهادتها عنده خارجية ذهنية و خارجيها فيكون اللفظ موضوعا بازاء معنى خارج و اما تغير الاستعمال عندنا عند تغير ظنوننا فليس لان اللفظ موضوع بازاء ما فى اذهاننا و الا لكان استعمال لفظ زيد فى معناه الخارجى ليس من باب الحقيقة و انما هو من باب المجاز من باب تسمية اللازم باسم الملزوم او بالعكس على الاحتمال الاخير او من باب تسمية السبب باسم المسبب او بالعكس كذلك و انما تغير الاستعمال بتغير الظن لان الوضع و الاستعمال و الاطلاق مسبوقه بالعلم بالمعنى فلما توهم ان ذلك المعنى الخارجى حجر اطلق عليه اسمه فلما تبين له فساد ظنه و عرف انه انسان اطلق عليه اسمه و ليس اللفظ اسما للمتخيل لان الصورة الخيالية ليست فى الحقيقة شيئا غير الخارجى على القول بانها انتزاعية و على القول باصالتها مطلقا كما هو مذهب الصوفية يكون الاستعمال مجازا من باب تسمية المسبب باسم السبب او حقيقة بعد حقيقة و ذلك لان نظر الواضع او المستعمل مقصور على المعنى الخارجى و ان كان ذهنى الة للتوصل الى الخارجى الا ترى

انك اذا نظرت الى وجهك فى المرأة كان نظرك مقصورا على وجهك فى تفقد احواله وصفاته وهذه الصورة التى فى المرأة هى صورة وجهك التى فى جسدك و تخطيطها تخطيط وجهك وليست الصورة الذهنية حدثت من الذهن ليكون تغيرها من نفسها و انما تنتقش فى الذهن صورة الخارجى المرئية بالبصر كما رآها او الموصوفة له كما وصفت له الا ترى انها لا تحصل لذهنك حتى تلتفت الى الخارجى فى مكان وجوده و زمان حدوده و شهوده ببصرك او ببصيرتك فيعطى معناه ذهنك صورته نعم لو قلنا ان الواضع هو البشر ممن كان علة لايجاد المعنى اتجه وضع اللفظ بازاء المعنى الذهنى كما ذكره ولكن يلزم من يقول ان الذهنى اعتبارى ان يقول انه حقيقى و يلزم من قال بوضع اللفظ للمعنى الذهنى ان يقول ان استعماله فى المعنى الخارجى مجاز لتحقق المغايرة عندهم بين الوجودين فيكون قد استعمل اللفظ فى غير ما وضع له او يقول ان المقصود بالوضع هو الخارجى و حينئذ لا يكون اللفظ موضوعا بازاء الذهنى او يقول ان الواضع قصدهما فيكون الوضع اولا بازائهما معا فيكون الموضوع له مركبا او على التعاقب فيلزم الحقيقة و المجاز او الاشتراك او الحقيقة بعد الحقيقة او يقول ان الخارجى لا يمكن ادراكه و انما المدرك هو الذهنى كما صرح به الصوفية و بعض اهل الاشراق و هذا مع ما فيه يلزم منه ما تقدم او يقول بما فصلناه مبني على ما اخترناه من ان الواضع هو الله سبحانه المراد بالوضع هنا هو الاستعمال و قد اشرنا فيما تقدم ان الذهنى (هو خ) صفة الخارجى فان قلنا بأن الواضع هو البشر يكون الوضع والاستعمال فى الحقيقة للخارجى و اما الذهنى فانما هو الة الادراك لانه تصور الخارجى الذى هو شرط الاستعمال فيكون الوضع والاستعمال فى الخارجى حقيقة هذا على القول بأن الوجود الذهنى حقيقى سواء كان جزءا ام جزئيا متأصلا ام انتزاعيا متواطيا ام مشككا بالنسبة الى الخارجى متحدا معه ام لا اما على القول بانه ليس بوجود حقيقة و انما هو اعتبارى فظهر فيما اخترنا فافهم ثبتك الله فقولهم و اللفظ المركب لو دل على المعنى الخارجى لكان كل خبر صدقا الى اخره جوابه ان نقول لو كان اللفظ المركب موضوعا بازاء المعنى الذهنى لكان كل خبر صدقا و

لم يحتمل الكذب فالامر مقلوب عليهم و بيانه انه موضوع للمعنى الذهني و لا يمكن عدم وقوعه حتى من السوفسطائي و الا امتنع الوضع فلا يحتمل الكذب لوضعه بازاء موجود مطابق له و اذا قلنا ان الذهني الة لادراك الخارجى و ان الوضع بازاء المعنى الخارجى صح الكلام و احتمل الصدق و الكذب لانه لم يضع اللفظ على ما فى ذهنه اللازم الوقوع فاذا توهم وجود الخارجى او ظنه او علمه و اطلقه (وضعه خ) عليه فان كان موجودا كان صدقا و الا فهو كذب لانه لا معنى له و لو كان معناه الذهني لم يكن كذبا قطعا لانه موجود البتة فان قلت كيف تقرر هذا و المفهوم من كلامك سابقا فى تقسيم الوضع الى العام و الخاص ان الوضع بازاء المعنى الذهني قلت انما عنيت ان المعنى الذهني الذى تتركب له الكلمة المناسبة له بمادته و هيئته هو تصور المعنى الخارجى لانه الة للوضع على المعنى الخارجى و انما احتيج الى ذلك و جعلت الكلمة مناسبة له لان المتصور ان كان جزئيا لا يصدق على كثيرين فهو موجود فى الخارجى بذاته ثم ان كان ذهني من هو علة لايجاد الخارجى كان الخارجى عبارة عنه او كما ذكرنا سابقا و الا فالمتصور عبارة عن الخارجى و ان كان كليا يصدق على كثيرين فالاصح ان ذلك الكلى الطبيعى المعروض للكلى المنطقى موجود فى الخارج بوجود افراده اى فى ضمنها و لا يلزم اتصاف الشئ الواحد بالصفات المتضادة و وجوده فى الامكنة المتعددة لان ذلك ممتنع فى الواحد الشخصى لا الواحد النوعى و الجنسى و هذا الكلى الموجود فى ضمن افراده هو الذى بازائه الوضع الاولى الذى هو عبارة عن تركيب الكلمة المناسبة له مادة و هيئة لانه الة للوضع الثانوى الذى هو الاستعمال فى الخارجى بجميع اقسامه فقولنا و لو كان معناه الذهني لم يكن كذبا قطعا انه انما كذلك للمغايرة بينهما عندكم لا ان كان عبارة عنه كما قررنا فافهم و تأمل فان المسلك وعر .

المسألة الثامنة لما كان علة ايجاد العباد المعرفة و الاسعاد بنعيم الابد و ذلك متوقف على التعريف و التكليف و ملاك ذلك الكتاب و السنة و هما واردان بلغة العرب و احوالها و جب تحصيلها و تعلمها لان العلم بانحاء التكليف واجب و هو

متوقف على ذلك و ما يتوقف عليه الواجب المطلق و هو مقدور للمكلف فهو واجب فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة و ما يتبعها من قواعد النحو و الصرف و غيرهما و لما كانت اللغة امرا وضعيا لم يستقل العقل الجزئي بادراك طريق معرفتها و ثبوت كل لفظ منها لمعناه لغموض اسرارها و دقة خفاياها سواء قلنا ان المخصص لها ارادة الواضع ام قلنا ان لها دلالة ذاتية على معانيها لارتفاع اكتناه معرفة دلالة موادها المخصوصة بهيئاتها الخاصة على المعاني المختلفة و المؤتلفة عن ادراك العقل الجزئي و ان ادرك بعضا من ذلك دليلا على صحة ذلك كما انجبلت القلوب عليه و نطقت به الالسن من المقرين و المنكرين كقولهم الكلام يدل على هذا المعنى و يأتي ان شاء الله تعالى و لما كان ذلك كذلك لم يكن لثبوتها طريق الا النقل و قد ثبت بعض منها باستنباط العقل من النقل و الاول يكون بالتواتر و بالاحاد المفيد للظن فما ثبت منها بالتواتر كالسما و الارض و الماء و النار لا يقبل التشكيك و انكار بعضهم ثبوتها بالتواتر لا يلتفت اليه لانه سفسطة و الاستدلال بالاختلاف في اشتقاق اسم الله او انه غير مرتجل يدل على غير المدعى لانا ندعى تواتر انه موضوع بازاء الذات المقدسة المتصفة بالصفات القدسية و الصفات الاضافية و الصفات الخلقية التي هي صفات الافعال لانا ندعى تواتر ان اصل الاسم الكريم مشتق او مرتجل و قولهم ان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر ، مردود بأن الاصح عدم اشتراط عدد في ثبوت التواتر و يكفي في ذلك ان يكونوا اكثر من اربعة و لا ريب ان الرواة اكثر من اربعة مع ان النقل و الاستعمال حصل في ذلك من الكلى على سبيل الاتفاق و لا يجوز اجتماع الخلق على غلط و دعوى ثبوت الاحتمالات المرجوحة في بعضها لا ينافي ثبوت القطع في بعض اخر من طريق التواتر الذي هو احد الضروريات التي لا ينكرها الا السوفسطائية و ما قام فيه الاحتمال المرجوح الذي هو من طريق الاحاد لاندعى فيه القطع و انما نقول فيه بالظن و قد توجه الامر بقبوله فلا يضر الاحتمال المرجوح و ما يثبت منها باستنباط العقل من النقل فكما مثلوا به من ان الجمع المحلى بالالف و اللام يدخله الاستثناء لاي فرد يراد و قد ثبت هذا بالنقل و ثبت

بالنقل ايضا ان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل فى المستثنى منه فعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اى فرد او (او اى خ) افراد فظهر عند العقل انه لو لم يتناول جميع الافراد لماصح اخراج اى فرد او اى افراد تراد فحكم بانه موضوع للعموم ولا ينافى هذا ما قالوا من ان اللغات تثبت بالنقل المتواتر او الاحاد لانهم لم يحصروا اثباتها فى النقل على احد الوجهين فقط بل ما استنبطه العقل من النقل كالمثال المتقدم و ان لم يخرج فى الحقيقة عن النقل لكنه لم يكن نقلا صرفا بل للعقل فيه مدخل اذ لولاه لم يعرف العموم من الجمع المحلى باللام وكذا ما استنبطه العقل باستقراء النقل كرفع فاعل لم يسمع رفعه عنهم ولا تسميته فاعلا فان ذلك فى الحقيقة من افراد قد نقل نوعها فثبت العموم بالاستقراء نعم العقل الجزئى البحت لا تثبت به معرفة وضع اللغة لما ذكرنا من انحطاط رتبته عن اكتناه خفايا الوضع و ان ثبتت به المعارف الالهية لانها معان من جنسه و ما اطلق عليها من الالفاظ اما حقيقة عرفية او شرعية او مجازات لغوية او حقيقة بعد حقيقة و انما احتملنا الاربعة الوجوه لاقتضاء الادلة كلا منها و ان كان اذا امتحنت عنيت واحدا الا ان ذلك على مذاق الممتحن و لا فائدة هنا فى بيان ذلك .

تتميم اختلف العلماء فى ان اللغة هل تثبت قياسا ام لا ، الاكثر انها لا تثبت قياسا و المراد ان يسمى شىء باسم لم يسم به فى اللغة الحاقا له بشىء يسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما تدور معه التسمية بذلك الاسم فى الاصل وجودا و عدما كالنيبذ المسكر فانه يخمر العقل كالخمر فان التسمية بالخمر تدور مع التخمر وجودا و عدما فهل يسمى النبيذ بالخمر لوجود ذلك التخمر فيه ام لا حتى ترد التسمية عن اهل اللغة فيكون ثبوته من جهة النقل احتج الاكثر بانه لو جاز بالقياس لكان اثباتا بالمحتمل و هو يحتمل النفى كما يحتمل الاثبات الا ترى انهم منعوا طرد الادهم فى غير الفرس مع ان التسمية دائرة مع السواد وجودا و عدما و بأن اللغة لو ثبتت بالمحتمل ثبتت فى كل ما يقوم فيه الاحتمال و ان لم يكن بقياس و هو باطل اتفاقا و احتج الآخرون و منهم (القاضى خ) ابوبكر و ابن شريح و

جماعة من الفقهاء و اهل العربية بأن التسمية بالاسم دائرة مدار المعنى وجودا و
عدما كالتسمية بالخمير فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا و عدما و لهذا لم يسم
العصير خمرا و الدوران امارة العلية و يرد على الاولين انا لانريد مجرد الاحتمال
بل مع الاستناد الى امارة و مع الامارة لا يصار الى الاحتمال المرجوح العارى عن
الامارة كما توهمتموه و قولكم انهم منعوا طرد الادهم فى غير الفرس ممنوع
فانهم اطلقوه على القيد و الاسود و الليل و الجديد من الاثار لظهور اللون المتجدد
فانهم قد يطلقون على الكثرة و التعدد السواد فى الجملة كما هو معروف عند اهل
الحكمة الاشراقية و اطلقوه على الدارس من الاثار من الاضداد لخفائها المكنى
عنه بالسواد ضد الظهور و على البعير الشديد الورقة حتى يذهب البياض قاله فى
القاموس لانه ذكر ان الاورق من الابل ما فيه بياض الى سواد و مرادهم بشديد
الورقة اى الغالب عليه السواد و لهذا سموه الادهم و منه مدهامتان لان خضرتهما
تضرب الى السواد و امثال ذلك فاين منع الطرد و يرد على الاخرين ان التسمية
(بخمير خ) دارت مع المعنى و المحل و هو كونه ماء العنب لان التسمية انما تتحقق
اذا تحقق المحل و ان عدم عدمت فانقلب الدليل و فيه المنع من توقف التسمية
على المحل الخاص و انما المعروف التوقف على التخمير لا غير و لا دليل على
غيره بل المتعارف اطلاق الخمير على كل مسكر و اما تخصيصه بخمير العنب
فعرف خاص على ان النصوص متظافرة بتسمية المسكر خمرا كقول الصادق عليه
السلام فى النيذ شه شه تلك الخمير المتننة و فيما رواه ابو ايوب الخراز كما فى
الكافى فى علة تحريم الخمير الى ان قال فمن ثم يختمر التمر و العنب و فى
صحيحة ابن الحجاج عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله الخمير
من خمسة العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و البتع من العسل و المزر من
الشعير و النيذ من التمر و صحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام ان
الله تبارك و تعالى لم يحرم الخمير لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته
الخمير فهو خمير، لا يقال ان الروايات لاسيما الاخيرة صريحة فى اشتراط المحل
فى التسمية اذ يقول لم يحرمها لاسمها فلو كان غيرها يجوز ان يسمى باسمها

لما حسن قوله فما كان عاقبته الخمر فهو خمر لانه اذا كان عاقبته الخمر يسمى بالخمر من دون المحل فلا فائدة لقوله فهو خمر لانا نقول انه قرر عدم اشتراط المحل في التسمية لانه لما سميت الخمر بذلك بين ان ذلك ليس للمحل وانما هو للمعنى الجامع وهو التخمير فما كان عاقبته التخمير فهو خمر فسمى ما كان كذلك خمرا فجعل الحكم الذى هو منوط بالاسم دائرا مدار العاقبة وجودا وعدمه دون المحل وهذا ظاهر على انه لا دليل على ان اللفظ انما وضعه الواضع بازاء المعنى و المحل معا و كون الواضع سماه بهذا لا يدل على نفى غيره وقد سمعت تسمية اهل العصمة عليهم السلام ما عاقبته الخمر خمرا و هم اهل اللسان و لم يبق الا احتمال الحقيقة الشرعية او المجاز و الاصل عدم النقل و عدم المجاز فظهر ان التسمية بهذا الاسم و ان كانت فى الاصل لمعنى فى محل مخصوص لم تكن لخصوص المحل بل انما هى لعلية ذلك المعنى فهى دائرة مدار علية المعنى وجودا وعدمه و المعارضة بقلب الدليل مصادرة من غير دليل و فى القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة و العموم اصح لانها حرمت و ما بالمدينة خمر عنب و ما كان شرابهم الا البسر و التمر سميت لانها تخمر العقل او تستره او لانها تركت حتى ادركت و اختمرت او لانها تخامر العقل اى تخالطه انتهى ، فتأمل كلام اهل اللغة فى صراحته بأن التسمية دائرة مدار المعنى لا غير الا ان الظاهر عدم العموم فى اصل الوضع و لو كان كذلك لكان كلما وجد فيه المعنى فهو خمر باصل الوضع و لو كان كذلك لما وقع الخلاف فيه بين العلماء فهم بين من يسمى ما وجد فيه المعنى غير العنب بالخمر مجازا و بين من يسميه قياسا و اما باصل الوضع فلا ، لا يقال انها لو ثبتت بالقياس لجاز اثباتها فى كل موضع و هذا متعذر لانا نقول انما اجزنا ما اثبتته القياس اذا ظهر فى الاصل ان التسمية بالاسم للمعنى فى محل مخصوص للعلية التى هى مستند القياس و الا فلا فان قلت اذا جاز القياس فى اللغة جاز فى الاحكام لانها منوطة باللغة قلت لا يلزم ذلك لان الشئ اذا جاز تسميته باسم قد اثبت له بالقياس تناوله بالحكم بعموم الدليل او باطلاقه لا بالقياس و اليه الاشارة بقوله عليه السلام فما كان عاقبته الخمر فهو خمر فلو حلف الا يشرب

خمرا و شرب نبیذا مسکرا او فقاعا او مزرا او نقیعا او بتعا حنث و وجبت علیه کفارة خلف الیمین بدلالة الاخبار على انها خمرا لان عاقبتها عاقبة الخمر بخلاف ما لو حلف الا يقتل اسدا فقتل زيدا الاسد اى الشجاع لصحة التسمية فى الاول حقيقة لوجود العلة فيها و مجازية التسمية فى الثانى و یأتى ان شاء الله فى دلالة اللفظ ما یؤید هذا عند ذکر مذهب عباد بن سلیمان الصیمری الا ان الاولی ان یقال ان لم یعلم ان التسمية انما وضعت بازاء المعنى الذى هو مبدأ الاشتقاق لعليته بل انما وضعت اما بازاء المعنى و المحل المخصوص معا او بازاء المحل خاصة او جهل الحال او شك فى التعین فینبغى القطع بعدم جواز القياس لفقد تخصيص الدلالة الذى هو مدار التسمية و ان علم ان التسمية انما وضعت بازاء المبدأ فى المحل المخصوص من حيث علیه ذلك المبدأ جاز تسمية ما وجد فيه ذلك لوجود المناسبة الوضعية التى هی العلة قیاسا على ذلك الاول و ان لم یجز استعمال ذلك الاسم فى الثانى حقيقة لكان المانع منه اما عدم المناسبة او مشاركة المحل للمعنى فى التسمية و المفروض خلافهما فیثبت جواز استعمال ذلك الاسم فى المعنى الذى هو فى المحل الاخر فقولنا فى المحل المخصوص احتراز عما لو وضع الاسم للمعنى الذى هو المبدأ بدون خصوص محله كالاسود فانه وضع بازاء من وجد فيه السواد مطلقا لا لخصوص محله فانه فى الحقيقة عام فیشمل كل من وجد فيه السواد حقيقة كسائر الفاظ العمومات و هذا لا خلاف فيه كما تقول زید قائم فاذا قام عمرو قلت عمرو قائم لان القيام وضع للهيئة المعروفة بدون خصوص المحل فمثل ذلك وضع لمعنى كلى يشمل جميع افراده من وضع الواضع و عما لو وضع الاسم للمعنى الذى هو المبدأ بخصوص المحل لا من حيث علیته فانه خاص لا یصدق على غیره لا من جهة الوضع للتخصیص و لا من جهة القیاس للفارق و مما نحن فيه (ای خ) الخمر فانه على ما هو المعروف وضع بازاء المعنى الحاصل فى المحل المخصوص الذى هو العنب من حيث علیته و هو تخمیر العقل فوضع الخمر لذلك المعنى الموجود فى العنب فى بعض احواله لیس له و للمحل على سبیل التشریک و لا التتمیم بمعنى ان الوضع للمعنى لا يتم الا بمحل المخصوص

كأن يكون المعنى مادة للمسمى والمحل صورة له وانما الوضع للمعنى من حيث العلية واعتبار خصوص المحل فى اصل الوضع اما لتأصله فى حصول ذلك المعنى او لقوته وشدته او لقرب قوته الى الفعل او لسبقه فى الوجود و قوله عليه السلام ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها مشعر بأن التسمية للعاقبة، لقوله عليه السلام فما كان عاقبته الخمر فهو خمر مع قوله عليه السلام فى النبذ شه شه تلك الخمرة المتننة ومشعر بصحة التسمية لما كان عاقبته الخمر ومشعر بعدم الحصر وذلك مشعر بصحة القياس فان قيل ان ذلك مجاز والعلاقة هى التخميم كما تسمى زيدا بالاسد والعلاقة هى الشجاعة قلنا ان تسمية زيد بالاسد علم كونه مجازا بنص اهل اللغة عليه وهذا لم يثبت النص على مجازيته والا لما وقع الخلاف فيه كما لم يقع فى مجازية اسدية زيد على ان الشجاعة بحسب ظاهر الوضع ذاتية فى الاسد ولهذا جميع افراد هذا الجنس لا تفارقها الشجاعة بخلاف الانسان والعنب الذى هو المحل لا يسمى خمرا لانه ليس بذاتى له وانما يسمى اذا طرأ عليه الاختمار وكذلك التمر والزبيب والعسل والشعير نسميه خمرا اذا طرأ عليه الاختمار فهما متساويان فى سبب التسمية لربطها بالاختمار كما تقدم وهذا مستعمل شرعا وعرفا والاصل فى الاستعمال الحقيقة على ان الاسم انما يعين المسمى بما يدل من نفسه بالمادة والهيئة على نفس المسمى من مادته وهيئته وذلك انما هو للمناسبة الذاتية كما يأتى ان شاء الله تعالى فان قلت اسرار الوضع لا يحيط بها القاييس ولا يصح القياس على ما لا يعرف قلت الاحكام انما تناط بالاسماء للمسميات والشارع يخاطب المكلف بما يعرف منها لا بما لا يعرف.

القسم الثانى فى الدلالة والمدلول واقسامهما وفيه مسائل:

المسألة الاولى فى معنى الدلالة وهو كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ اخر والاول هو الدال والثانى هو المدلول والظاهر ان المراد بمعناها هنا ليس حقيقتها لذاتها وانما يراد به مجمل ما يصدق عليه اللفظ ظاهرا.

المسألة الثانية فى تقسيم مطلق الدلالة وهى ثلاثة اقسام: وضعية وطبيعية و

عقلية.

والاول على قسمين لفظية كدلالة لفظ زيد على معناه فانها وضعية لفظية و
الثانى من القسم الاول غير لفظية كدلالة الدوال الاربع على معانيها فانها وضعية
غير لفظية كالاشارة والكتابة والعقد والنصب .

والثانى وهو الطبيعية على قسمين لفظية كدلالة اح على وجع الصدر وغير
لفظية كدلالة سرعة النبض على الحمى .

و الثالث على قسمين لفظية و غير لفظية فالاولى كدلالة لفظ ديز على
وجود الالفاظ فانها عقلية و الثانية كدلالة الدخان على وجود النار و ذكر البهائي
فى الحاشية على الزبدة ان الاصطلاحات المتداولة فى تقسيم الدلالات خمسة :
الاول المشهور الذى عليه الاكثر و هو ان الدلالة اما لفظية او لا و الثانية
عقلية و وضعية و الاولى وضعية و عقلية و طبيعية و الوضعية اما مطابقة او تضمن او
التزام .

الاصطلاح الثانى ما عليه اكثر اهل العربية و هو ان دلالة اللفظ اما وضعية او
عقلية و الوضعية مطابقة و تضمن و التزام و هذا كالاول فى تقسيم اللفظية الوضعية
الى الثلاثة .

الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين و هو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية و
الاول المطابقة و الثانية على الجزء تضمن و على الخارج التزام .

الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبى و هو كاصطلاح اكثرهم الا
انهم يجعلون التضمنى لفظية و الالتزامية عقلية .

الخامس اصطلاح الاشرافيين و هو ان دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد و
على جزئه دلالة حيطة و على لازمه دلالة تطفل (تعقل خ) و هو قريب من
اصطلاح الاصوليين و الفرق بالتسمية و نحن اخترنا ما يوافق مذهب الاوليين
انتهى، و يأتى ذكر ما فيه الفائدة .

المسألة الثالثة لما كان غرض اهل الاصول بل و غيرهم من جهة عموم
الانتفاع انما هو فى الاولى و هى اللفظية الوضعية اذ مدار الادلة غالبا على الالفاظ
الموضوعة كان الانتفاع بها انما هو من حيث الدلالة و ان كان يحتاج المستنبط فى

بعض الاحيان الى غيرها بل الى تمييز بعض الدلالات في انفسها كدلالة الاقتضاء و دلالة التنبيه و دلالة الاشارة من المنطوق لان ما هو فى محل النطق صريح و غير صريح فالصريح كالمطابقة و هو دلالة اللفظ الموضوع على تمام ما وضع له و غير الصريح منه كالالتزام فان دلالاته ليست وضعية لان اللفظ لم يوضع له و انما وضع لملزومه و ليس ذلك اللزوم وضعيا ليشارك ملزومه فى احكام الوضع و انما هو عقلى فتكون دلالة الالتزام عقلية لان الذهن انما ينتقل الى اللازم عند سماع اللفظ الموضوع للملزوم و علمه به انتقالا ثانيا عرضيا بعد انتقاله الى الملزوم بأن تلتفت النفس بعد توجهها الى مدلول اللفظ بدلالاته لها عليه الى ما كان لازما له من جهة العقل و هذا هو المعروف عند علماء الاصول .

و اما دلالة التضمن فالاكثر على انها من المنطوق غير الصريح و الدلالة عقلية لما قيل فى الالتزام و هو ان اللفظ انما وضع للكل فاذا اطلق انتقل ذهن العالم بالوضع اليه ثم ينتقل منه الى جزئه لكونه بعض الموضوع له انتقالا عرضيا و ليس المراد انه ينتقل اليه مطلقا و لا اليه مع غيره من الاجزاء و انما ينتقل اليه وحده من حيث هو جزء الموضوع له اللفظ فتكون بهذا الاعتبار عقلية و قيل انها بالنسبة الى الالتزام من الصريح و ان لم تتساو المطابقة لدخولها فى حقيقة الكل بخلاف الالتزام فان اللازم خارج عن حقيقة الملزوم و انما انتقل الذهن الى الجزء و ان كان بعد انتقاله الى الكل بدلالة اللفظ عليه وضعا فى ضمن الكل فدليل العقل فى الالتزام هو اللزوم الذهنى و هو صفة اللازم و ليس فى الحقيقة فى اللفظ دلالة عليه لانه خارج عن حقيقة معناه و لكن لما كان لازمه و لاصقه فى الخيال انتقل اليه الذهن لحضوره عند الملزوم و اما دليل العقل فى التضمن فانما هو تناول اللفظ فى اصل الوضع للجزء فى ضمن الكل فانتقال الذهن اليه بخصوصه انما هو بتلك الجهة من الدلالة الوضعية بسبب انبساطها على الكل الذى بعضه ذلك الجزء فالدلالة وضعية و لا يخرجها عن الوضعية انها ثانية للاولى او ان مدركها العقل لان كونها ثانية انما هو من جهة التخصيص لذلك الجزء لان الدلالة عليه من جهة الاشتراك اولى لا ثانية و اما كون مدركها العقل فلا ينافى ذلك لان كل دلالة انما

يدر كها العقل حتى المطابقة اذ ليس العقل دليلا وانما هو مدلول وهذا هو الاقوى و به قال الحاجبى و من تبعه ثم الدلالة اللفظية الوضعية ثلثة اقسام مطابقة و تضمن و التزام لان الدلالة اللفظية الوضعية ان كانت من اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه موضوع له فهى مطابقة كلفظ الانسان فانه موضوع للحيوان الناطق و معنى كونها مطابقة هو مطابقة اللفظ للمعنى او انطباقه عليه بمعنى عدم زيادته عليه او نقصه عنه او تناوله ما ليس منه و ان كانت منه على جزء معناه من حيث انه موضوع لكله فتضمن لتضمن دلالة الكل دلالة الجزء فان كانت منه على الخارج عن حقيقة ما وضع له اللفظ اللازم لذلك المعنى الموضوع له اللفظ من حيث انه موضوع لذلك المعنى الملزوم فهى التزامية بمعنى ان اللفظ دل على معنى ملزوم التفت العقل بتلك الدلالة الى اللازم و تنبه عليه لحضوره عند الملزوم المدلول عليه بالدلالة اللفظية الوضعية ثم اعلم انهم قد اختلفوا فى انه هل يشترط فى اللازم اللزوم الذهنى للملزوم لثلايفارقه الحضور فى حال فلا يتحقق دلالة الالتزام ام يكفى اللزوم العرفى الخاص او العام و الاصح الثانى اذا اعتقد اللزوم باعتياد اجرائه (باعتبار اجزائه خ) على البال عند ذكر الملزوم بحيث كان اللازم بالاعتياد (بالاعتبار خ) لازم الحضور عند ذكر الملزوم و عليه الجمهور قالوا لثلايخرج اكثر المجازات المستعملة فى عرف اللغة عن الدلالة الالتزامية و على كل تقدير فلا يشترط اللزوم الخارجى لتحقيق الدلالة الالتزامية فى كثير من الامور المتعاعدة فى الخارج لتحقيق اللزوم فى الذهن لكثير من الملكات و الاكوان و غيرهما فاذا عرفت هذا ظهر لك ان التضمن و الالتزام تلزمهما المطابقة لان الدلالة على الجزء مستلزمة للدلالة على الكل و كذلك الدلالة على اللازم تستلزم الدلالة على الملزوم فلو اشتهر استعمال اللفظ فى جزء معناه او لازمه اعتبر تقدير الكل و الملزوم و اما المطابقة فقد توجد و لا تضمن و لا التزام كما لو كان مسمى اللفظ بسيطا لاجزاء له و لا لازم كذات الواجب تعالى فان المطابقة تحقق وحدها .

و اعلم ان التقييد بالحيثية فى الدلالات الثلث احتراز عن اللفظ المشترك

بين الشىء و جزئه و بين الشىء و لازمه :

فالاول مثل لفظ الامكان المشترك بين الكل كالامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة من الطرفين و بين جزئه كالامكان العام الذى هو سلب الضرورة من طرف واحد فانك اذا اطلقت لفظ الامكان دل على العام من حيث انه موضوع له بالمطابقة و من حيث انه جزء ما وضع له اللفظ اعنى الخاص بالتضمن .

و الثانى مثل لفظ الشمس المشترك بين الكوكب النهارى و بين لازمه و هو الضوء فاذا اطلقت لفظ الشمس دل على الضوء من حيث انه موضوع له بالمطابقة و من حيث انه لازم لما وضع له اللفظ اعنى الكوكب النهارى بالالتزام فبالترقيد بالحشية تميزت الدلالات بعضها من بعض و هو ظاهر .

المسألة الرابعة فى بيان حقيقة الدلالة و قد اختلفوا فى تعريفها ف قيل الدلالة عبارة عن كون الشئ بحيث اذا علم او احس فهم منه شئ اخر و قيل عبارة عن كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ اخر و هذان التعريفان انما هما تعريف لمطلق الدلالة فمن فسر بهما الدلالة اللفظية الوضعية فقد اخطأ الحقيقة لان ذلك و ان كان قد يكون غالبا و يحصل منه ما يصدق عليه باعتبار الفائدة لكنه لم يكن كاشفا عن الحقيقة و الكلام انما هو فيها و قال الشيخ فى الشفا ان معنى دلالة اللفظ هو ان يكون اذا ارتسم فى الخيال مسموع اسم ارتسم فى النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس الى النفس التفت النفس الى معناه انتهى ، و فيه ان الدلالة على هذا هو فهم النفس لقوله فتعرف النفس و معرفة النفس ليست حقيقة الدلالة لان الدلالة صفة اللفظ و المعرفة صفة النفس و ان اراد ان بين الارتسامين مناسبة فتعرف النفس ان ذلك المرتسم الخيالى لذلك المرتسم النفسى فحسن و لكن ذلك اشارة مبهمة الى الدلالة و مطلوبنا تفسيرها على ان قوله ارتسم فى النفس معناه فيه ان اللفظ ليس فى الحقيقة موضوعا لما فى النفس و الا لكان استعماله فى المعنى الخارجى ليس حقيقة و قد اشرنا سابقا الى بيان ذلك من ان الوجود الذهنى ليس نفس الوجود الخارجى و ان اراد بما ارتسم فى النفس معناه صورة معناه الخارجى التى انتزعها الذهن منه فهى طريق الذهن فى وضع اللفظ بازائه و صرف الدلالة اليه فحسن الا

ان ظاهر كلامه عدم ارادة ذلك و قال الخونجى بانها عبارة عن فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع و فيه ما تقدم من جعله الدلالة هى فهم المعنى و قد بينا ان الفهم من المخاطب و هو المدلول و اللفظ هو الدال و الدلالة صفة اللفظ و هى نسبة بين المعنى و بينه فكيف يكون الفهم هو الدلالة اذ لو كان هو الدلالة و هو صفة المخاطب لكان الدال مدلولاً هذا خلف ثم قال و الاولى ان يقال انها عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم عنه المعنى للعلم بالوضع اقول ان قوله فهم عنه المعنى صحيح و لكنه مبهم و ليبين لنا كيفية الفهم عن اللفظ و منهم من جعل الدلالة الارتسام النفسى لا الحيثية فقال دلالة اللفظ على المعنى هو فهم المعنى عند ذكر اللفظ و فيه ما تقدم و اكثر المتأخرين يجعلونها نسبة بين اللفظ عند اطلاقه و بين الارتسام النفسى فيقولون دلالة اللفظ كونه بحيث اذا اطلق حصل الشعور بمعناه.

اقول و هذا معلوم ايضا و انما المجهول كيفية افادة اللفظ ذلك الشعور و الحق ان الدلالة صفة اللفظ لا صفة السامع و لا صفة الالفاظ كما قد يتوهم و ذلك لان الواضع حكيم و وضع الاسماء علامات على المسميات و كمال العلامة ان تكون على هيئة تدل تلك الهيئة على ما وضعت له و حيث كان كل شىء زوجاً تركيبياً و جب ان يكون لذلك الاسم هذا الحكم و المراد ان كل شىء له مادة و صورة و هذا رسم جميع المخلوقات و كل اسم فله مادة مخصوصة بينها و بين ما تراد له مناسبة نوعية و له صورة مخصوصة بينها و بين ما تراد له مناسبة شخصية فاذا اراد وضع لفظ بازاء معنى اخذ له من الحروف ما يناسبه على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى و جعلها مادة لاسم ذلك المعنى و ركب تلك الحروف على هيئة من التركيب فى الحركات و السككات و التقديم و التأخير تناسب ذلك المعنى كذلك و تلك الهيئة هى صورة ذلك الاسم فوضعه بازاء ذلك المعنى فكان الاسم بتلك المادة المخصوصة و الهيئة المخصوصة دالاً للسامع العالم بالوضع على مسماه كما انك اذا اومأت الى زيد بأن يأتى اليك اومأت اليه بهيئة الاقبال بأن تقبض اصابعك فى الجملة مشيراً له بها اليك فيفهم بالمادة و هى حركة اليد و الصورة و هى

الاشارة له بيدك اليك كالجاذب له ارادة الاقبال و لو انك اردت انصرفه او مات بيدك اليه بهيئة الدفع فيفهم بالحركة و الهيئة ارادة الانصراف لان هذه الهيئة فى المادة المخصوصة تدل المشار اليه على ما يراد منه فكذلك الاسم بالمادة و الهيئة المخصوصتين يدل السامع على معناه فحقيقة الدلالة ارشاد اللفظ بمناسبة مادته و صورته لفهم المخاطب الى المعنى الموضوع له كما مثلنا فى الاشارة فان قلت لو كان ذلك كذلك لم يجهل احد شيئا من المعانى و الواقع خلافه قلت انما احتيج للعلم بالوضع هنا لشدة خفاء المناسبة لانها مناسبات حرفية من عالم الغيب على ما حقق فى محله فان قلت اذا كانت مناسبات حرفية من عالم الغيب فما الفائدة فى ملاحظتها و اعتبارها اذا لم يطلع عليها جميع المخاطبين قلت الفائدة شيئا احدهما اقتضاء حكمة الحكيم ان لا يخصص شيئا بشيء بغير مناسبة تقتضى التخصيص مع قدرته على ذلك و ثانيهما ان ذلك اسكن لقلب المخاطب لو تنبه فى بعض الاحوال لبعض المناسبات كما ذكر فى المادة فى الفرق بين الفصم و القصم ان الاول الكسر بسهولة بدلالة الفاء فانها حرف مهموس لين و الثانى الكسر بشدة بدلالة القاف فانها حرف قلقة و شدة و جهر و كما ذكر فى الصورة ان الفعلان محركا لما يقتضى التقلب و الحركة كالطيران و الجولان و الغليان و فى دلالة الوضع للاصوات بما يناسبها كما قيل فى صوت الغراب غاق و فى صوت شفتى الناقة عند شربها شيب اذ لو وضع غاق لصوت شفتى الناقة عند الشرب و شيب لصوت الغراب ثم تنبه المخاطب للمناسبة لنفرت نفسه من ذلك لما بين اللفظ و بين معناه من المنافرة و ما اشبه ذلك و هذا هو الجارى على كل لسان فانك لاتجد احدا يسند الدلالة الا الى اللفظ فيقول هذا اللفظ او هذا الكلام يدل على كذا و قد اتفق علماء النحو على ان لفظ ضرب الذى هو الفعل الماضى يدل بمادته على الحدث و بهيئته على الزمان و هو ظاهر و علماء الاصول يذكرون هذا فى باب تقسيم الكلمة الى الاسم و الفعل و الحرف لا يختلفون فيه و لا يذكرون ما تكلفوه هنا فراجع كتبهم و يكون المعنى على ما سمعته من التحقيق بأن حقيقة الدلالة هى ارشاد اللفظ بمناسبة مادته و صورته لفهم المخاطب الى الموضوع له فان قلت هذا لايجرى

على ما قررت من ان كل شيء فله مادة و صورة اذ يلزم من ذلك ان يكون الدال على الحدث له مادة و صورة و الدال على الزمان له مادة و صورة و كلام اهل النحو الذي استدلت به يدل على ان المادة وحدها تدل على الحدث و الهيئة وحدها تدل على الزمان قلت ان المادة و الصورة تدلان على الفعل الماضى و هو حدث متقوم بزمان لا مطلق حدث و لا مطلق زمان ليتجه الاعتراض بل هو شيء واحد مركب من شيئين لانه حركة الفاعل المقترنة بالزمان الماضى و المراد الا وجود لها زائد على زمان صدورها فالمعنى المدلول عليه بالفعل الماضى المركب منهما هو شيء واحد دل عليه بمادة و صورة بخلاف الضرب بسكون الراء فانه اسم معنى مستقل لم يلحظ فيه الاقتران بزمان فيحتاج الى مادة و صورة هذا ظاهر الكلام و اما فى الحقيقة فلست تعنى بالفعل الماضى حدثا وقع فى زمان ماض اذ لو اردت ذلك كان ذلك اسما لا فعلا نعم هو اسم للحركة الواقعة فى الزمان الماضى و هذا هو المعبر عنه عندهم بالمصدر كما تقول الضرب الماضى و الضرب المستقبل و انما تعنى به الحركة حال الصدور عن الفاعل بنفسها فى الماضى و حال صدورها فى المستقبل مثلا و ذلك متقوم فى الوجود بالزمان فهو شيء واحد على انا ثبت لكل منهما ما تقول و لكن ليس هذا موضع بيانه لان الغرض من هذا بيان الدلالة فان قلت اذا كان لا بد من المناسبة فى اصل الوضع فينبغى ان لا يكون لفظ واحد يدل على معنيين الا بتغيير المادة او الصورة فى احدهما مع انا لانجد اكثر اللغة كذلك كما نقول الضرب هو الدق مثلا و الضرب هو النوع و ما اشبه ذلك قلت ان الضرب بسكون الراء فى اصل الوضع مناسب بمادته و صورته للمعنيين و لكن لما كانت الاثنية لا تتحقق الا بمائز تتحقق به المغايرة المقتضية للتعدد و قد كان الواضع وضع اللفظ لواحد و لم يكن فى نظره الاخر فوضع له ما يناسبه و لما توجه للاخر و لم يحضره الاول وضع له ما يناسبه فاذا اجتمعا فى نظره و اراد دلالة المخاطب على احدهما بالتعيين نصب قرينة مع الاسم تعين المقصود بالاسم منهما كما هو شأن المشتركات و يأتى تحقيق هذا الحرف ان شاء الله فى بيان ان بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية فاذا نصب مع الاسم المشترك قرينة كان ذلك الاسم

دالا على المعنى المعين بالمادة و الصورة المركبة بمناسبتها للمعين و معنى تركب الصورة هنا انها مركبة من صورة الاسم الاولى و من القرينة فيكون منهما صورة مركبة تدل بمناسبتها على المعنى المخصوص مع بقاء الصورة الاولى على حالها حفظا لاصل بنية الاسم ليكون اذا اراد تعيين المعنى الاخر اخذها و ركب منها و من القرينة المعينة صورة مركبة تناسبه فان قلت هذا يتجه في المشتقات اما في الاسماء الجامدة فكيف تحصل الهيئة المناسبة فان زيدا يستعمل في مائة رجل قلت ان الاسم الجامد يدل بمادته و صورة استعماله الخاص بشخص على مسماه فمن عرف صورة ذلك الاستعمال الخاص به عرف مسماه و من لم يعرف الخصوصية لم يدله اللفظ على مسماه بل يحتاج الى اضافات و نسب تتركب منها الهيئة الدالة فاذا قلت جاء زيد و كان متشخصا متعينا عند المخاطب باستعمال هذا اللفظ في تعيينه عرف الشخص و الا طلب منك تعيينا فتقول ابن عمرو فان حصل بها صورة الدلالة و التعيين فحسن و الا قال لك من زيد بن عمرو فتقول البصرى و هكذا فكان بالمادة و بالاستعمال دالا على معناه و الصورة من الهيئة الاستعمالية و هى كون اللفظ مستعملا فى معروف او يضاف اليه تعريف لان منشأ الدلالة التى هى الارشاد الى المعنى له ركنان احدهما المادة و مناسبتها نوعية و ثانيهما الهيئة و مناسبتها شخصية كما مر فخذ ما جرى الله لك على يدينا من معرفة الدلالة و احمده و كن له من الشاكرين و لا يذهب وهمك الى ما تقدم من الاقوال فتظن انهم اصابوا و انا اشير لك الى الواقع مما ذكرنا و هو ان المتكلم اذا اطلق الاسم لفهام شخص و كان عالما بوضعه لمعناه و وصل الصوت الى طبل اذنه و قرع ذلك اللفظ بحروفه ذلك الطبل اللطيف ميزها العقل بصفاتهما من الجهر و الهمس و الشدة و الرخاوة و القلقة و الاطباق و الانفتاح و الاستعلاء و غير ذلك فتمايز عنده بواسطة لطافة ذلك الطبل فارتسمت صورة ذلك المسموع فى الحس المشترك من ذلك الشخص بحفظ العقل لها و ذلك اللفظ الخارجى الذى اطلق للفهام هو الذى اعطى ذلك الحس المشترك صورة مادته و صورة هيئته الداليتين بالمناسبة و اخذ له العقل و تلك الصورة المعطاة هى استدلال الحس المشترك و هو اعطى النفس

صورة تلك الصورة فارتسمت في النفس مجردة عن المادة و المدة فتلفت النفس بواسطة ما فيها من المناسبة للمعنى الى ذلك المعنى الخارجى الذى قد وضع اللفظ فى الحقيقة بازائه فترتسم صورته فيها بمعنى ان النفس تنتزع من المعنى الخارجى بمناسبة تلك الصورة التى حصلت لها من الحس المشترك صورته لان مناسبة تلك الصورة هى التى صرفت نظر النفس الى المعنى الخارجى فكانت سببا لارتسام صورته فيها فكما ان صورة المعنى الخارجى هى طريق النفس الى ادراكه كذلك مناسبة الصورة الحاصلة فيها من الحس و التى فى الحس من اللفظ هى طريق النفس الى فهم الدلالة و ادراكها من اللفظ بواسطة مناسبة مادته و صورته لذلك المعنى الخارجى و بذلك استدلت على ذلك المعنى الخارجى و كما ان الاسم فى الحقيقة انما هو موضوع للمعنى الخارجى و اما المعنى الذهنى فانما هو عبارة عن الخارجى و صورة له و طريق الى ادراكه كذلك ما فى الحس و ما فى النفس من الصورة و من مناسبتها للمعنى الخارجى فانها صورة مادة اللفظ و صورة هيئته و مناسبتها التى هى منشأ الدلالة و هى طريق النفس الى ادراك الدلالة لانفسها فالدال هو اللفظ بمناسبة مادته و صورته و المناسبة هى الة دلالاته و الدلالة هى ارشاد اللفظ بمناسبة مادته و صورته الى المعنى الخارجى و المستدل هو النفس بما فيها و ما فى التها التى هى الحس من مناسبة تلك الصورة المرتسمة فيها و المستدل عليه هو المعنى الخارجى بما فى النفس من صورته اذ هى الالة لادراكه فافهم فقد كشفت لك الحال ورددت فى المقال والله سبحانه ولى التوفيق .

المسألة الخامسة ذهب عباد بن سليمان الصيمرى و علماء التكسير من اهل الجفر و اهل الهيمياء و بعض المعتزلة و غيرهم الى ان بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية بسببها نشأت دلالة اللفظ على المعنى و ذهب الاكثر من اهل العربية و الاصول الى ان دلالة اللفظ على المعنى انما هى بوضع الواضع قال المشهور انه لو كانت دلالة اللفظ بسبب المناسبة الذاتية لماصح وضع اللفظ الدال على معنى بالمناسبة الذاتية لنقيضه او ضده و قد وضع كالقرء للحيض و الطهر و النجون للابيض و الاسود قالوا و بيان الملازمة انه لو وضع اللفظ لنقيض معناه الاول او

ضده فاما ان يدل على الثانى فى ذلك الاصطلاح دون الاول او لا و كلا الامرين باطل لان ما بالذات كما هو المفروض فى كل واحد من المعنيين لا يتخلف عنها فلا يجوز ان لا يدل على كل واحد منهما لوجود المناسبة لكل منهما ولا يجوز ان يدل على واحد دون الاخر لان ما يناسب الشئ لا يتخلف عنه ولا يجوز ان يدل عليهما معا لان ما يناسب الشئ بالذات لا يناسب نقيضه بالذات و الا لما كان ما بالذات بالذات واستدل اصحاب المناسبة بانه لولا المناسبة لتساوت نسبة الالفاظ الى المعانى فلم يختص بعض الالفاظ ببعض المعانى والتالى باطل، بيان الملازمة انه اختص بعضها ببعض فاما ان يكون لمخصص او مرجح ام لا فان كان التخصيص لزم التخصيص بلا مخصص اذ المفروض عدم المناسبة و ان لم يكن التخصيص يلزم الاختصاص و كلاهما محال، قال الاكثر لا يلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله كانت الارادة لتخصيص الوضع منه سبحانه كارادة تخصيص حدوث الحادث بوقت مع تساوى نسبة الاوقات الى الحادث و ان كان هو البشر كان تخصيصهم بالارادة كارادة تخصيص الاعلام بالاشخاص مع تساويها قال اهل المناسبة ارادة الواضع لاحد مقدوريه بدون داع يستلزم الترجيح بلا مرجح و هو ممنوع قال الاكثر الممنوع الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح فان ذلك جائز و قال بعضهم ان مذهب اهل المناسبة باطل لمخالفة الضرورة فيمكن تأويل كلام اهل الله بأن الواضع حال الوضع يلحظ المناسبة اذا امكنت بين اللفظ و المعنى و لهذا وضع الفصم بالفاء على الكسر بسهولة لما بين الفاء التى هى حرف مهموس و رخوة و بينه من المناسبة و وضع القصم بالقاف على الكسر بشدة لما بينه و بين القاف من المناسبة لان القاف حرف شديد و مجهور و قلقلة و ان لم تكن هى المخصصة بل يخصص بارادته اقول و انت اذا نظرت الى هذا الحمل من السكاكى رأيت صلحا بغير رضى الخصمين لان الاكثر يقول ان اهل المناسبة مصرحون بذلك و هم ايضا قائلون به و نافون لما سواه .

و اقول ان الاصح ما ذهب اليه اهل المناسبة لما ذكرنا فى المسألة الرابعة

من الاشارة الى اسماء الاصوات واشتقاقات بعض الكلمات فان كثيرا من المعانى تظهر فيها المناسبة كالخضخضة و الطنطنة و كالغليان و النزوان و غير ذلك فتجد فيها صورة تشابه حركة مسماها و حروفا تناسب اصواتها اصوات مسماها بحيث لو سمعها من لم يكن عالما بالوضع و قيل له فى مسمى الخضخضة ما اسم هذه أخضخضة ام مرحلة (مرجلة خ) مثلا لقال الاولى ان يسمى خضخضة و لا يناسب ان تسمى مرحلة و هذا شئ يعرف بالطبع و العقل و ليس لذلك دليل الا ما تدركه الفطنة من المناسبة قال الاكثر لو دلت الالفاظ بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم فى الاصقاع و الازمان و لاهتدى كل احد الى وضع و هو معلوم البطلان و لانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنى النار و بالعكس امكن و دلت اللفظتان كما دلتا فى اللغة و الجواب انا نقول ان المناسبة لانريد منها خصوص المناسبة الشخصية بل قد تكون مناسبة نوعية كمنااسبة الانسان لزيد و عمرو او جنسية كمنااسبة الحيوان لزيد و الفرس بل لانريد منها ظاهرا الا مطلق الصلوح الذاتى للمسمى فى المادة و الهيئة فاذا اخذت حروفا او لفظا و لذلك المأخوذ صلوح نوعى او غيره من جهة مادته لمادة معنى او معان متكررة كان وضعه مع الهيئة الشخصية الوضعية او الاستعمالية المناسبة لهيئة المسمى دالا بالذات على المسمى لانا لانريد بالمنااسبة الذاتية بينهما الا صلوح اللفظ بمادته و هيئته لمشكلة المعنى بمادته و هيئته سواء كان ما من المادة شخصيا ام نوعيا ام جنسيا و اما صلوح هيئة اللفظ لهيئة المعنى فنعتبر شخصية الارتباط بينهما و ان كان لللفظ هيئة نوعية او شخصية بحيث يصلح بعض افرادها لمشكلة بعض هيئات بعض المعانى كالحيوان الصالح للانسان و الفرس فانه مشتمل على حصص كل حصة صالحة لكل نوع من انواع الحيوان فى الجملة كحصص الخشب الصالحة للسريير و الباب و السفينة و الصندوق و انما تميز الانواع بالصور فاذا اخذت حصة من الحيوان و لفظها حيوان و ضمنت اليه لفظ ناطق الذى مدلوله فى الانسان هو الهيئة الانسانية بمنزلة هيئة السريير فيه دل على الانسان و ان ضمنت اليه لفظ صاهل الذى مدلوله فى الفرس هو الهيئة الفرسية كذلك دل على الفرس فالحيوان

مادة الكل الصالحة لكل من الانواع بالهيئة الوضعية المناسبة لهيئة الموضوع له فحيوان مع ناطق يصلح للانسان و لا يصلح للفرس و مع صاهل يصلح للفرس و لا يصلح للانسان و ذلك لخصوص الهيئة النوعية بالنوع و يصلح احدهما للآخر في الهيئة الجنسية لانها لاتنافيها النوعية كما ان الشخصية لاتنافي النوعية ثم لما كانت المواد تصلح للذوات المختلفات بالهيئات المناسبة لها فانها هي الماهيات الاول و مع اجتماع حصة منها بهيئتها تحصل الماهية الثانية التي هي الحقيقة كانت الالفاظ كذلك مع هيئاتها لتساوى مراتب الوجود في الاكوان والاعيان والتكونات فمن عرف واحدا عرف الاخر و بيان ذلك ان المناسبة من جهة المادة فلصلوحها للمختلفات من المعاني في ساير اللغات و اما المناسبة بالهيئة الخاصة بالمعنى الشخصى فلان الهيئات كثيرة حتى للمعنى الواحد فاهل هذه اللغة مثلا يأخذون مادة من اللفظ لها صلوح مع هيئة من هيئات اللفظ لمناسبة ذلك المعنى المخصوص فيدل عليه لمناسبة مادته لمادة المعنى و هيئته لهيئته و لمناسبة حقيقة اللفظ لحقيقة المعنى و اهل اللغة الاخرى مثلا يأخذون تلك المادة بعينها و يصورونها بتلك الصورة لذلك المعنى فيكون من توافق اللغتين او يصورونها بصورة اخرى تناسب هيئة اخرى لذلك المعنى لان له هيئات متعددة و الواضع يأخذ الهيئة التي تحضر امام نظره حال التصور للوضع و ترجيحها دون غيرها من الهيئات بموافقتها لطبع اهل تلك اللغة مثلا كالدلو فان له هيئات متعددة مثلا له استدارة و له عمق و له هيئة كالكرة الناقصة او كالاسطوانة او كالمخروط الناقص او كقطعة الكرة و غير ذلك و له هيئات مستفادة من الجلود و هي لونه او لينه او عدم انكساره كالخزف او غير ذلك فنظر واضع لغة العرب الى هيئة من هيئاته تناسب تقديم اللام على الواو فقال دلو لان ذلك مناسب للطبع العربى و نظر واضع لغة العجم الى هيئة اخرى من هيئاته تناسب تقديم الواو على اللام فقال دول لان ذلك مناسب للطبع العجمى او يصورون تلك المادة بالهيئة الاولى لمعنى غير معنى الاول بل قد يكون نقيضه اذ لحظ الواضع حال الوضع هيئة من هيئات المعنى الثانى توافق هيئة اللفظ الاولى كالمعنى الاول لان الوضع بازاء المعنى لتعيين

الغرض منه و هو قد يختلف باختلاف طباع اهل اللغات كما يختلف الغرض من المربع المستطيل فقد يلحظ جهة العرض منه و لا يلتفت الى الطول فينظر مقدار الضلعين القصيرين المتقابلين و قد يلحظ الطول فينظر (فيقدر خ) مقدار الضلعين الطويلين و التعيين انما هو للشئ من جهة ما يراد منه لا من كل جهاته و هو من المناسبة الذاتية و اذا نظرت الى صنع الله سبحانه رأيت ان الشئ الواحد قد يناسب شيئين متضادين مناسبة ذاتية كالهواء مثلاً فانه يناسب النار مناسبة ذاتية بحرارته و يناسب الماء مناسبة ذاتية برطوبته و كذلك اللفظ الواحد للمتناقضين و المتضادين بجهتيه او بجهة واحدة اذا كان الغرض المقتضى للتعين الذى لاجل الوضع فيهما واحدا كالقرء للحيض و الطهر و عسعس الليل و كالجون للابيض و الاسود فان الوضع فى الاول لما يستبرأ به الرحم و هو حاصل فى الحيض و الطهر و الثانى لحركة الميل التدريجية السيالة فانها واحدة فى الاقبال و الادبار و اما فى الثالث فانه للخالص عن الشوب من البياض و السواد و انما اختص بهما دون خالص الحمرة و الخضرة و غيرهما لحضور احدهما فى ذهن الواضع و المخاطب عند ذكر الاخر فهو اخص من لفظ خالص فكان للواضع نظران اليهما نظر باعتبار تضادهما و تغايرهما فوضع ابيض و اسود و نظر باعتبار اجتماعهما فى الذهن ابداء و تساويهما فى الخلوص الخاص فوضع جونا للابيض بلحاظ الاسود و للاسود بلحاظ الابيض او ان واضع اللغة الثانية يأخذ مادة غير ما اخذ الواضع الاول لان هذه المادة ايضا لها صلوح لهذا المسمى ايضا او عند اخرين و مثال ذلك كالخشب فان له صلوحا للسريـر مع الهيئة المخصوصة و لا يختص بالخشب بل يمكن من الحديد و الذهب و الفضة و سائر المعادن المنطوقة و المتماسكة كالياقوت و ساير الاحجار و النجار الذى هو نظير الواضع فيما نحن فيه متعددا كان ام متحدا يعمل السريـر من المادة التى اعتاد بها اهل السريـر او ارادوا و كلها تصلح فى نفس الامر للسريـر بالهيئة التى تناسب لهم من العلو و القصر و السعة و الضيق و التحجى و عدمه و كلها هيئات السريـر و المادة التى لاتصلح للسريـر كالماء فانه لا يصلح لذلك و الهيئة التى لاتصلح للسريـر كهيئة الكرة او المخروط و كلما اشرنا اليه على

اختلاف المواد و الهيئات تحصل منه المناسبة الذاتية لكل معنى بكل لغة كما
 نهناك عليه و ليس المخصص تخصيص الواضع بغير اللفظ بل التخصيص من
 الواضع انما هو بالمواد و الهيئات المناسبات للمعنى كما لو كان عندك صندوق فيه
 بيت مربع و بيت مستدير و اذا اردت ان تضع فى كل واحد منهما شيئا من
 معمولاتك بحيث يستقر فى البيت كالمعنى فى اللفظ (و لا يضطرب فى اللفظ خ)
 و لا يضطرب كاللفظ اذا استعمل فى معنى لا يناسبه فانك تضع شيئا مربعا و شيئا
 مستديرا فاذا اراد الغير ان يضع كل واحد فى بيت من الصندوق دلته هيئة المربع
 على ان المناسب له ان يوضع فى البيت المربع فان وضعه فى البيت المستدير
 اضطرب و لم يستقر و كذا المستدير و لم يحصل الاستقرار و المناسبة حتى يضع
 المربع فى المربع و المستدير فى المستدير و ليس ذلك الا للمناسبة و عدمها فافهم
 فظهر الدليل (دليل خ) الحق على خلاف رأى الاكثر و بطل ما كانوا يعملون و اما
 فى اسماء الاعلام و بيان المناسبة فيها فكذلك الا ان الهيئة الوضعية الشخصية
 تكون نوعية بالنسبة الى كل الاعلام فتكون مادة اللفظ و هيئته معا مادة نوعية
 صالحة لكل واحد بالهيئة الاستعمالية الشخصية فاذا اضيفتها الى مادة دل كما قلنا و
 الاستعمالية وضعية النوع كعلاقة المجاز و يأتى التمثيل لها فيما بعد و اما قول
 الاكثر انه لو كانت دلالة اللفظ بسبب المناسبة الذاتية لماصح وضع اللفظ الدال
 على معنى بالمناسبة الذاتية لنقيضه او ضده الخ، فجوابه انا نقول بالمناسبة و
 لا ينافيه وضع اللفظ الواحد لنقيضين اذ يجوز ان يجمع النقيضين مناسبة فيوضع
 لفظ لهما يطابقهما و المناسبة قد تكون نوعية و قد تكون شخصية فى المادة او فى
 الصورة كالعين اسم للنظرة و الجارية و الذهب مثلا فان الباصرة هى منبع الابصار
 و ادراك المرئيات الذى فيه تدبير الحيوة فى المرئيات على ما حقق فى علم
 الحقيقة فهى عين ذلك و حقيقته و فيها نوع استدارة من جهة الصورة و من جهة
 الادراك و الجارية هى منبع الماء الذى هو حيوة الاشياء و به حفظ تدبيرها لانه اثر
 العلم و فيها نوع استدارة من جهة الصورة و من جهة فعل الماء فى النباتات و غيرها
 و الذهب هو منبع طبائع المعادن و به حياتها و بقاؤها و هو سر الشمس التى بها بقاء

الاشياء على ما حقق فى علم الصناعة وفيه نوع استدارة من جهة تساوى اجزائه فى الثبات و البقاء و الوزن و الصبغ و من جهة استواء اثره بالنسبة الى المعادن لانه قطبها الذى تدور عليه فكان بين هذه تشابه من جهة المادة و الهيئة الصورية و المعنوية و كل من هذه اسمه عين مثلاً فالعين يشار بها الى العلم الذى هو الماء الذى به حيوة كل شىء فهو مناسب للمسميات الثلث و الياء يشار بها الى اللين الموجود فى الثلثة و النون يشار بها الى العين الذى هو الذات و الى ما منه مدد لغيره كهذه المسميات فهذه الحروف الثلثة فيها ايضا نوع استدارة و فيها مشابهة فى معناها و صورتها للمسميات الثلثة فى المادة و الصورة نوعية و شخصية و لاتستغرب ما اشرنا اليه من جهة المناسبة لان الواضع انما نص على التخصيص بالتعيين لغرابة المشابهة و المناسبة لان المناسبة قد تكون بين المواد و قد تكون بين الصور و قد تكون بين الجميع و كذلك وضع عسعر الليل اذا ادبر او اقبل لان اقبال الليل سيال بالتدرج لا بالتنقل و الادبار كذلك فناسب عسعر لهما لان عين عسعر حرف مجهور يدل على عدم خفاء فى الاقبال و الادبار و السين حرف مهموس يدل على خفاء ابتدائهما و تكرير الحرفين يدل على كونهما سيالين لا منتقلين و صفير السين يدل على هيئة سيره فى الاقبال و الادبار و بالجملة قد تجمع الضدين مناسبة واحدة كما فى الاقبال و الادبار فى الليل من السير السيال فيوضع الاسم مناسباً للحالة الجامعة للضدين مثلاً فلو لم يكن بينهما مناسبة فى حال ما لم يوضع اسم واحد لهما و لما كان الضدان او النقيضان او المتخالفان لا بد و ان يحصل لهما او لاحدهما مائز يميز احدهما من الاخر فان وضع لكل واحد اسم غير الاسم الاخر فحسن و ان وضع لهما اسم واحد فالمتكلم الحكيم ان اراد بالخطاب به تنبيه المخاطب و استعداد و تهيته للتكليف اكتفى بالاسم نفسه و ان اراد التكليف باحد معنيه على التعيين فى وقت الحاجة قرن اليه قرينة تعين المراد فيكون بتلك المادة و الصورة المركبة دالاً على المعنى المعين و بيان ذلك كما ذكر فى المسألة السابقة فقولهم بامتناع وضعه ل ضد معناه او نقيضه فاما ان يدل على الثانى او لا فان كان الاول لزم اجتماع الضدين او النقيضين فى الاسم الواحد لان

مناسبة اسم لمعنى ضد مناسبة ضده و كذا فى النقيضين و ان لم يدل لزم تخلف ما بالذات منقوض بما بيناه من ان الضدين قد تجمعهما حال و ان افترقا فى حال اخر به يحصل التضاد و كذا فى النقيض و مناسبة الاسم للحال الجامعة و يكون بذلك دالا فان قالوا لاتعقل الدلالة بهذا النحو قلنا ان اردتم بعدم المعقولية عدم حصول المناسبة فى الاسم لنقيضين لتناقض المناسبة قلنا قد ذكرنا جواز حال للمتناقضين تجمعهما هى مناط المناسبة فى الاسم لهما و ان اردتم بعدم المعقولية عدم فهم الدلالة قلنا المانع غرابة المناسبة و دقة المأخذ و ذلك لا ينافى وجود المناسبة و ارادة الواضع المتعلقة بجعلها دالة و ان لم ندركها كما هو شأن كثير من الامور و الاحكام المعتقدات التى لاتدرك ماخذها و ان اردتم بعدم المعقولية انها لاتعين قلنا كذلك ما تدعون انتم من ان المخصص هو ارادة الواضع اذ هى لاتعين الا بالتنصيص فاذا قلتم ان الدال هو الوضع و المخصص هو الارادة و المعين هو التنصيص قلنا الدال هو المناسبة الموضوع و المخصص هو الارادة بالمناسبة لا الارادة وحدها فان الواضع لما اراد التخصيص خصص بالمناسبة لان ذلك هو شأن الحكمة و الاقتدار البالغ و المعين هو التنصيص فايما اقرب قولكم الدال هو الوضع ام قولنا الدال هو المناسبة الموضوع على انه لولا المناسبة الموضوعه لقبح من الحكيم القادر العليم التخصيص بدون مخصص فانه ترجيح من غير مرجح و هو محال .

و قولكم انا لانقول بالترجيح من غير مرجح و انما نجوز الترجيح من غير مرجح .

جوابه ان الترجيح من غير مرجح و ان امكن لكنه لا يحسن هنا لان الترجيح يجرى فى نادر الافعال لا فى جميع الاحوال و قولكم هذا يلزم منه ان جميع الاسماء مع جميع المسميات هكذا و هذا طريق الاهمال و فيه ابطال الحكمة من اصلها و لا يرضى به عاقل و قولكم ان المخصص هو الارادة كالسابق فى الخطاء لان الارادة لا تخصص بنفسها لتساوى جميع الاشياء بالنسبة اليها فلا بد فى تخصيصها من حكمة و هى قرن الاشياء بما يناسبها و يوافقها فلا تخصص بالاھمال

والا فيلزم العبث واللعب و قولكم ان كان الواضع هو الله فارادة تخصيص الوضع منه سبحانه كارادة تخصيص حدوث الحادث بوقت مع تساوى نسبة الاوقات الى الحادث وان كان هو البشر كان كارادة تخصيص الاعلام بالاشخاص مردود باننا لانسلم ان الاوقات متساوية من جميع الاحوال بالنسبة الى الحادث بل لو نظرتم بعين البصيرة لعرفتم ان الحادث لايمكن ان يوجد على ما هو عليه الا فى وقته المخصوص و لايمكن فى غير ذلك الوقت الا اذا غير الله سبحانه الاوضاع و الاسباب و يسبب اسبابا اخر و اوضاعا اخر فانه سبحانه على كل شىء قدير و كيف يجوز ما قلتم و انتم تقولون ان الله علة تامة لوجود الاشياء و كيف يجوز تأخر المعلول عن العلة التامة التى لا تنتظر كمالا و لا تما ما فعلى قولكم يبطل النظام و لايجوز تأخر الحادث عن الازل اما بطلان النظام فلانه لايمكن تقدم الاب على الابن فى الوجود و لا الاول على الاخر و لا امس على اليوم و هكذا لان جميع الاشياء بالنسبة اليه سبحانه متساوية و الحوادث عندكم صالحة لجميع الاوقات و اما عدم تأخر الحادث عن الازل فلأن ثاليس الحكيم القائل بقدم العالم انما احتج بمعنى ما ذكرتم فان صح قولكم ثبت قول ثاليس بقدم العالم و نحن نقول ان وقت وجود زيد من اسباب وجوده الخاصة به فلايمكن ايجاده الا فى ذلك الوقت المخصوص لانتقص فى قدرة القادر و لا عدم تمام فى العلة و انما هو لنتقص قابلية الوجود للوجود فاذا تمت قابليته للوجود بوجود جميع ما يتوقف عليه من الاسباب التى من جملتها المكان و الزمان الخاصان به وجد و اين هذا من ذاك فافهم و اما التشبيه بتخصيص البشر الاشخاص بالاعلام مع تساويها فباطل لما قلنا فى المسألة الرابعة من ان المناسبة من جهة الصورة الشخصية المركبة و اما المادة و الصورة الاولى فهما نوعيان فى الاعلام و المترجلات فلاحظ ما ذكرنا سابقا ينكشف عنك الغبار و يتبين الليل من النهار و الصورة المركبة هى المركبة من الصورة الاولى و من الاستعمال الخاص فانه يتركب منهما صورة شخصية مناسبة لذلك الرجل على نحو ما ذكرنا لان ارادة تخصيص زيد بمسماه لا تعينه و لا تكون الارادة مخصصة و لا يلزم من عدم فهم من وضع زيدا على مسماه معنى ما اقول من

انه ركب من الهيئة الاولى و من هيئة الاستعمال هيئة مناسبة لمسمى زيد عدم حصول الهيئة المركبة لان اخذه لفظ زيد و وضعه على ابنه و تخصيصه به من دون اخوته هو الاستعمال الخاص و هيئة الاستعمال هي وضعه عليه و تخصيصه به بحيث لا يراد به غيره و قد دل الاسم بمناسبة مادته و هيئته التركيبية على مسماه على نحو ما ذكرنا و ايضا قد اتفق علماء التفسير و علماء الجفر ان الحروف لها طبائع جزئية مرتبطة بمعانى مسمياتها و ان لها افعالا فى المعانى اذا رتبت على وضعها الطبيعى بشروطه لا تتخلف اثارها و انها بمنزلة الظاهر للباطن و اتفاقهم حجة و صحة ما ذكروا مما لا اشكال فيها لان قول المعصوم عليه السلام داخل فى جملة قولهم و قد حققنا هنا (هذا خ) فى مباحثاتنا بما لا مزيد عليه و قد دلت الاخبار عن الائمة الاطهار بأن لها معانى (معان خ) يشار بها اليها كما (لما خ) روى عن الصادق (ع) فى تفسير قوله تعالى و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا انه قال العين علمه بالله و الباء بونه من الخلق و الدال دنوه من الخالق بغير اشارة و لا كيف و ما ورد فى تفسير اوائل السور و البسملة من ان الباء بهاء الله و السين سناء الله و الميم ملك الله او مجد الله على رواية و ما روى عن عيسى عليه السلام فى تفسير ابجد للمعلم و غير ذلك مما لا يكاد يخفى على احد و قد روى عن على عليه السلام انه قال الروح فى الجسد كالمعنى فى اللفظ و لا اشكال فى ان الجسد بينه و بين الروح مناسبة ذاتية بحيث لا تصلح روح زيد لجسد عمرو كذلك اللفظ المشبه بالجسد و لهذا كثيرا ما يجرى على السنة العلماء الالفاظ قوالب المعانى بحيث لا يتناكرون فى معناه و لا معنى له الا ما اشرنا اليه فان المقلوب هيئته هيئة القالب و هذا عند من يعرف مما لا اشكال فيه و لا ريب يعتريه و لا يقال ان الحرف اذا كان فيه مناسبة ذاتية لمعنى لا يصلح استعماله فى غيره لانا نقول ان ذلك انما يتم لو كانت تلك المناسبة شخصية اما اذا كانت نوعية فانها تصلح لغيره و لاسيما مع ضميمتها الى مناسبة الحرف الاخر و قول الرضا عليه السلام ان الله خلق الحروف و ليس لها معان الا انفسها يريد به انه ليس لها معان مستقلة كمعانى الكلمات و هو كما ذكر عليه السلام و انما نقول ان لها طبائع اذا اجتمعت حى بها المعنى يعنى

يظهر بها المعنى الحادث بها كما قالوا ان الله خلق الارواح الحيوانية من الحركات الفلكية فحصل بتضام بعضها الى بعض الحركات الحيوانية والشعور وغير ذلك مع انها حال تفرقها موات كذا اشاروا اليه و جهة التمثيل ان المعنى اذا اردت اخراجه الى زيد الفت له حروفا توافقه لانها له كالبذر فاذا الفتها على هيئة تناسب جهة من هيئاته و تكلمت به لزيد فهم زيد بطبائع تلك الحروف و هيئة تركيبها معنى ما تدل عليه بتلك المناسبة و ليس المعنى الذى نشأ من لفظك هو نفس المعنى الذى فى قلبك اذ لو اخرجت ما فى قلبك حقيقة الى زيد لما كنت تعلمه بعد ذلك لخلو قلبك منه و انما المعنى الذى فهم زيد متولد من لفظك و هو يشابه ما عندك و مظهر له و نظيره اذا قدحت بالزناد من الحجر نارا فان هذه النار متولدة من الحجر بواسطة القدح و النار الكامنة لذاتها لا يخرج منها شىء و لا ينقص كمها و هى ابدا كامنة و هذه النار الخارجة تشابهها لانها مظهر لها بل انما تولدت من الهواء الذى استحال بحك الحديد على الحجر لما بينهما من اليوسة و الصلابة و كذلك انت اوجدت من الهواء حروفا قد قطعتها منه باللسان و الشفة و اللهاة و الاضراس و الحلق و الفتها حتى جعلتها بتأليفك قالبا لما تريد ان تخرج من المعانى و لم تكن وضعت فيها معنى و انما صغت ما يدل بمادته و هيئته على ما تريد من ايصاله الى زيد من المعانى فاثمرت بما تحتمله المادة و الصورة و لا تحتمل الا بما يناسب ذلك و هو معنى قولنا ان اللفظ يدل زيدا على معناه بمناسبة مادته و هيئته لذلك المعنى لا غير كما تقدم فى تعريف الدلالة و حقيقة الامر ان اللفظ تخرج منه الدلالة من مادته و هيئته فتقع على ارض نفسك فيتولد المعنى من ماء هو دلالة اللفظ بمادته و هيئته و من تراب هو قوة نفسك و الدلالة كالاشارة فان المشار اليه يتعين بالاشارة و لم يحصل لمن نبهته التعيين بدونها فان قلت يلزم ان التسمية بالقياس ليس من كلام العرب لانهم لم يضعوا ذلك قلت انها من كلامهم بل و من وضعهم النوعى لانهم لما وضعوا بلحاظ اللغة كان ما يقاس بذلك اللحاظ من وضعهم و لهذا قال المازنى ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم و انا انصحك الاتنكر ما لا تعلم فيشملك قوله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله و الشاعر يقول :

فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء
و انما خرجنا عن طور ما يناسب المقام استقصاء للدليل و لقلة ناصر هذا القول
فاتينا بهذا التحقيق لصاحب العقل الدقيق و السلام على من اتبع الهدى .
القسم الثالث فى تقسيم الفاظها و فيه مسائل :

المسألة الاولى اللفظ الدال بالمطابقة التامة ينقسم الى مفرد و مركب فما
ليس له جزء يقصد به الدلالة على جزء معناه عند الاستعمال فهو مفرد فدخل فيه
ما لا جزء له كق اذا سمى به انسان و ما له جزء لا يقصد به مطلقا كقل علما على
انسان او قصد به فى اصل الوضع ما ليس بجزء لمعناه فى الاستعمال كعبدالله علما
على انسان او قصد به فى اصل الوضع و لم يقصد به فى الاستعمال كالحيوان
الناطق علما فان الحيوان يدل على جزء مسماه فى اصل الوضع و كذا الناطق لكنه
لا يدل على جزء مسماه فى الاستعمال فدخل بالاول ق و بالثانى قل و بالثالث
عبدالله و بالرابع الحيوان الناطق فهذه اقسام المفرد و ما له جزء قصد به الدلالة
على جزء معناه عند الاستعمال فهو مركب فدخل فيه ما له جزء مقدر كق و قل
امرین و محقق كعبدالله و الحيوان الناطق نعتين و المراد بالجزء المقدر
المفروض وجوده المستقل فى غيب اللفظ و اما مثل قائم فهل ما فيه من ذكر
الموصوف ضمير مستقل فى غيب قائم بالكناية غير (عن خ) الموصوف فيكون
مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه ام افادة (محض خ) تقوم الصفة للاتصاف
فحصل به ذكر الموصوف فيكون مفردا احتمالا و البيان المحض ان نقول ان
تقوم الصفة للاتصاف انما يحصل بدعامة من الموصوف من كناية عنه او اشارة
اليه الا انها تحصل بضميره او بذكره باى معنى كان فان كان ذلك عبارة عن
الموصوف بالاشارة المميزة المستقلة فى نفسها بذلك بدون الصفة كالضمير
المستتر فانه يشير الى اثبات الموصوف بالهاء و الى عدم ذكر اسمه و غيبته بالواو
و كذلك انت فانه يشير الى الموصوف بأن و الى عدم ذكر اسمه بالتاء للخطاب و
كلا الضميرين مستقل فى نفسه بالتمييز فيتحقق الجزئية بدون الصفة فينطبق عليه

حد المركب و ان لم يكن عبارة عنه و انما افاد تقوم الصفة للاتصاف فعرف الموصوف باسناد الصفة اليه و هي و ان تقوم بذلك الذكر لكنه مفتقر الى الصفة في الوجود فهو عبارة عن استنادها الى الموصوف فلم يتحقق الجزئية بدون الصفة بل هما شيء واحد في اعتبار الكلام فلا ينطبق عليه حد المركب و لهذا تسميهم يقولون في زيد قائم ان خبر المبتدأ مفرد لا جملة لهذه العلة (الصلة خ) فافهم و التقييد بالمطابقة ليخرج ما دلالة عقلية كالالتزام لعدم اتفاقه لانه يختلف باختلاف الاشخاص بخلاف ما دلالة وضعية و انما قيدنا بالتامة ليخرج ما دلالة بالمطابقة الغير التامة كالتضمن فانا اذا قلنا بأن دلالة بالوضع لا يدخل في هذا التقسيم لعدم انضباط احواله فان اللفظ الواحد قد يكون باعتبار معنى مفردا لعدم دلالة جزئه على جزء معناه و باعتبار معنى اخر مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه فيكون اللفظ الواحد مفردا بالنسبة الى معنى و مركبا بالنسبة الى معنى اخر و العلة فيه ان مطابقته لمعناه غير تامة فلا يدخلان في التقسيم لعدم الانضباط نعم اذا اتفق كون جزء احدهما دالا على جزء ما استعمل فيه كان مركبا و الا كان مفردا و متعلق التقسيم لفظ لا يكون الا مفردا و لفظ لا يكون الا مركبا فان قلت فما الفرق بين التضمني على ما قررت و بين عبدالله فانه لفظ واحد يكون في العلم مفردا و في النعت مركبا قلت ان عبدالله لو كان في العلم مرة مفردا و مرة مركبا او في النعت كذلك لم يكن فرق و لو كان كذلك لاخرجناه عن التقسيم و لكنه انما يختلف باختلاف ما استعمل فيه فهو في نفسه و باعتبار متعلقه منضبط بخلاف التضمني و الالتزام فانهما لا ينضبطان مع عدم اختلاف ما استعمل فيهما فان قلت انك قررت ان بين الالفاظ و المعاني مناسبة ذاتية فعلى قولك يجوز ان يقال ان زيدا مركب لانه مركب من الزاء و الياء و الدال و كل واحد منها فيه دلالة ما على شيء من معنى زيد فيصدق عليه حد التركيب و قررت ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بمادته و هيئته فيكون قد دلت المادة على ذات المسمى و هيئته على صفته فقد دل جزء اللفظ على جزئي المعنى فيكون كل لفظ مركبا حتى ق علما فان الواو منها و الياء انما حذفنا للاعلال فهما موجودان في التقدير كما قدرت فيه امرا وجود الضمير

حتى انك استدلت بكلام النحويين و الاصوليين فى تعريف الفعل بانهم قالوا يدل بمادته على الحدث و بهيئته على الزمان و كل هذا صريح فى لزوم ان كل لفظ مركب قلت ان مرادنا بمناسبة الالفاظ للمعانى ان لكل حرف مناسبة ما فاذا تألفت تلك المناسبات حدثت عنها مناسبة ذلك اللفظ لذلك المعنى فالمناسبة المتولدة من تلك المناسبات هى المعتمدة لمناسبة المعنى مثاله اذا اردنا دواء معتدلا فى الطبايع الاربع اخذنا جزءا من النار و جزءا من الهواء و جزئين من الماء و جزءا من التراب ثم اخذنا جزءا من النار و جزئين من الهواء و جزءا من الماء و جزءا من المركب الاول فنجمع الاجزاء فيكون معتدلا فهذا الدواء المعتدل يصلح طبيعة زيد لما بينهما من المناسبة فى الاعتدال لان الانسان خلق فى اصل خلقته فى احسن تقويم يعنى الاعتدال فتغيرت تلك الطبيعة المعتدلة بالاغذية المختلفة منه و من نقطة ابيه و من امه و من اختلاف الاهوية و قرانات الكواكب و من الامكنة فاذا اتاه ذلك الدواء المعتدل ناسب له و وافقه لذلك فاذا قلنا ان بينه و بين النار مناسبة او بين الهواء او الماء او التراب ليس المراد ان الجزء النارى يدل بتلك المناسبة الجزئية على صلاح جزء من زيد بل الدلالة القريبة المصلحة هى الاعتدال الحاصل من تركيب العناصر الاربعة على النحو المذكور و نحن نريد بالجزء المستقل بالجزئية كما اشرنا اليه فى ذكر قائم انه جزء عن زيد مفرد لا جملة و ما اعترضت به من استدلالنا بتعريف الفعل فقد قدمنا هناك ما يدل على الجواب و انه لم تدل المادة على الحدث خاصة و الهيئة على الزمان خاصة و الا لكان اسما و تناوله حينئذ و الحال هذه تعريف المركب فراجع .

المسألة الثانية اللفظ المفرد ان منع تصور معناه من جواز وقوع الكثرة فيه مطلقا فهو جزئى كزيد و عمرو فان تصور معناه من حيث هو اى من حيث حقيقته المتميزة بمشخصاته مانع من وقوع الكثرة (فيه خ) مطلقا و ان لم يمنع من جواز وقوع الكثرة فيه مطلقا اى سواء وجدت ام لا فهو كلى قالوا سواء امتنع وقوع الكثرة فيه من حيث الوجود و (او خ) امكن من حيث المفهوم كواجب الوجود سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيرا ام لم يمتنع كالانسان المشترك فيه زيد و

عمرو و سواء تعددت افراده فى الخارج كالانسان ام لم تعدد كالشمس و سواء وجد منها شيء كما ذكر ام لم يوجد فى الخارج كالعنقاء .

اقول يريدون بقولهم من حيث المفهوم كواجب الوجود سبحانه ان مفهوم الواجب سبحانه تجوز فيه الكثرة و ان امتنع التعدد فى الخارج للدليل قالوا انه لا يمتنع فرض صدق مفهوم الواجب على كثيرين و ارادوا بفرض صدقه تجويز العقل لا مجرد التقدير .

اقول و هذا تجويز الجهل فان العقل لا يجوز و لا يقدره اذ الفرض و لو تقديرا امكان و لا شك ان هذا قول باطل لا يجوز اعتقاده فان كل ما تجوز فيه الكثرة فهو حادث و المفهوم من الواجب القدم الممتنع من الحدوث سبحانه يا رب مما عرفوك به و لو عرفوك لما وصفوك و قولهم سواء تعددت افراده فى الخارج مبنى على ان الوجود الذهنى امر اعتبارى او وجود انتزاعى و الحق انه وجود حقيقة و ان تقسيم الوجود الى خارجى و ذهنى امر اصطلاحى و الاففى الحقيقة انه واحد و كله خارجى كما برهنا عليه فى مباحثاتنا و بعض اجوبتنا لبعض المسائل و اعلم ان للجزئى معنى اخر يقال عليه و هو كل اخص يقع تحت اعم و يسمى هذا جزئيا اضافيا يعنى ان جزئيته بالاضافة الى عموم ما فوقه و يسمى الاول جزئيا حقيقيا و الاضافى اعم من الحقيقى اذ كل حقيقى اضافى و لا عكس و ليس الاضافى جنسا للحقيقى و الالما فارقته فى حال .

المسألة الثالثة الطبيعى الذى يعرض له الكلى المنطقى من حيث هو هو كالانسان مثلا يعطى ما تحته من الافراد اسمه و حده اذا لم يؤخذ فيه الكلى المنطقى و كثير من المتأخرين يطلقون عليه الكلى الطبيعى و هو يوجد فى افراده على الاصح و هذا يعرض له الكلى المنطقى و الكلى المنطقى لا يوجد خارج الذهن لان هذه الكلية انما تعرض للمفاهيم فهو من المعقولات الثانوية و الكلى العقلى هو مجموع هذا العارض و المعروض و لا يوجد خارجا و هذا جار على ما هو المتعارف عندهم و الافوراء ذلك كلام ثم الكلى ان كان نفس ماهية افراد ما تحته بحيث لا تزيد عليه الا بعوارض مشخصة خارجة عن نفس الماهية فهو النوع

الحقيقى كالانسان فانه يصدق على كل فرد من افراده على السواء و هو الكلى المقول على كثيرين متفقى الحقايق و ان كان جزءا من تلك الماهية فان كان تمام المشترك بينها و بين غيرها فهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان و بين الفرس و هو الكلى المقول على كثيرين مختلفى الحقايق فى جواب ما هو كالنوع فان السؤال ان كان بما هو سؤال عن نفس الماهية من حيث هى هى فيجاب بالنوع والجنس لان النوع نفس ماهية الكثيرين المتفقى الحقايق والجنس نفس ماهية الكثيرين المختلفى الحقايق و ان لم يكن الجزء من تلك الماهية تمام المشترك فهو الفصل كالناطق للانسان و هو الكلى المقول على الشئ فى جواب اى شئ هو فى ذاته طلبا لتمييزه عما يشاركه فيما نسب اليه و ان لم يكن الكلى نفس الماهية و لا جزءا بل كان خارجا عنها فان كان مختصا بها لا يصدق على غيرها فهو الخاصة كالضاحك للانسان و هو المقول على افراد حقيقة واحدة لا غير بالعرض و ان لم يكن مختصا بها بل يعم ما يشاركها فى جزئها الاعلى فهو العرض العام و هو المقول على افراد حقيقة واحدة و افراد غيرها بالعرض فهذه هى الكليات الخمس ثم الخارج منه ما هو لازم للماهية فى الوجود و التصور كالزوجة للاربعة و الفردية للثلاثة او لازم للوجود كالسواد للزنجى و البياض للرومى و ليس بل لازم فى التصور بل يكون فى التصور بالعكس فلازم الوجود اخص من لازم الماهية و منه ما هو مفارق و منه سريع الزوال كحمرة الخجل و منه بطؤ الزوال كالشباب و تفصيل ما فى هذه المسألة ليس هنا محله و انما ذكرناه لشمول التقسيم له .

المسألة الرابعة اعلم ان اللفظ ينقسم الى اسم و فعل و حرف فالاسم ما دل على المسمى اى لفظ دل بمادته و هيئته على معنى مستقل و الفعل ما دل على حركة المسمى اى لفظ دل بمادته و هيئته على حركة الذات و المراد بها الحركة المقترنة بزمان و هو المعبر عنه فى اصطلاحهم بالحدث المقترن بزمان و قد تقدم التنبيه على الاشكال الوارد على عبارتهم بانه ان اريد به ذلك كان اسما الا ان يراد بالحدث حال صدوره لان الحدث حال الصدور هو حركة المسمى لان الحدث اذا

اعتبر منفكا عن الصدور كان اسما و اذا اعتبر حال الصدور كان فعلا و هو الذى اردنا بقولنا حركة المسمى لان الفعل نفس الحركة حال الصدور و الا فالحركة اسم والمراد بالصدور احداث الفاعل المقترن بزمان فتدبر فان المسألة دقيقة جدا فان قلت ان الصبوح و العبوق و اليوم تدل على الزمان بمادتها و هيئتها و ليست بافعال بل هى اسماء قلت ان الصبوح انما دل على الزمان لانه اشتق من مادة اسم الزمان فلا يدل عليه بهيئته لانهم يريدون بالهيئة هيئة الزمان المقترن بالحركة و هنا ليس كذلك و اليوم يدل على نفس الزمان بمادته و هيئته و هم يريدون ان هيئة الفعل هيئة الزمان كهيئة لفظ الطيران الدال على معنى الطيران و الحرف ما دل على شىء ليس بذات و لا حركة ذات اى لفظ دل على شىء لا يصدق عليه الاسم و لا الفعل لانه فى الحقيقة يدل على ما به التكون من الالات الجزئية و الاجزاء الالية و هو معنى اسمى فعلى معا ناقص فاذا تم كان الكون اسما و التكوين فعلا.

و اعلم انه قد اختلف فيه هل يدل على شىء ام لا فقل يدل على معنى فى نفسه ناقص يتم بما يضاف اليه من اسم او فعل و قيل يدل على معنى فى غيره مما يضاف اليه و قيل لا يدل على شىء و ظاهر الروايات عن اهل العصمة عليهم السلام مختلف و كلام العلماء فيه مبنى على ادلة اهل العربية و هى ادلة ضعيفة مستنبطة مما يعرفون من الكلام العربى و فى المثل ثبت العرش ثم انقش و الذى اشرت اليه هو المؤيد بالاخبار و صحيح الاعتبار فاذا عرفته ظهر لك انه ليس عليه غبار فالاصح من هذه الثلاثة هو الاول و نظير هذا المعنى الناقص كواحد من العناصر الاربعة فى الدواء الذى مثلنا به فان النار مثلا ليس جزءا من الاعتدال الذى تكون عن هذه العناصر بذلك التركيب لان الاعتدال طبيعة منفردة غير الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليوسة فقولنا ما به التكون ان التكون ضم اجزاء وجودية بعضها الى بعض فالاجزاء هى المعنى الاسمى الذى اشرنا اليه و الضم هو المعنى الفعلى فافهم.

المسألة الخامسة اللفظ و المعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد احدهما و

يتعدد الاخر فهذه اقسام اربعة :

الاول ان يتحد اللفظ و المعنى فان تشخص المعنى وضعا فهو علم و هو المانع تصور معناه من وقوع الشركة فيه لذاته كزيد و عمرو و ان تشخص فى الاستعمال بقيد خارج عن ذاته فهو المضمّر و هو الغير المانع تصوره من وقوع الشركة فيه لذاته لان الذهن يتوجه الى افراد المدلول عليه بذلك اللفظ من حيث الذات لا باعتبار الشخصات الخارجة التى بها تكثرت و تعددت الحقيقة الواحدة فيتنزع منها وجهها جامعا لها لاتحادها من حيث الطبيعة فيؤلف الواضع اسما على وفق ذلك الوجه من حيث هو لا من حيث كونه معروضا للكلى لان اعتبار العارض انما هو من اخذ الشخصات الخارجية فى التصور للوجه الطبيعى من جهة صلوحه لها و الواضع لم يضع الاسم من هذا الاعتبار و الا لما صلح بشىء من الافراد و الوضع بازاء ذلك الوجه المنتزع لانه عبارة عن تلك الافراد بدون الشخصات الخارجية و الاستعمال بازاء ذلك الفرد المتميز بالمشخص الخارجى الذى هو اشارة التعيين ، مثلا وضع انا بازاء المعنى الطبيعى المميز باشارة عدم التعيين يعنى الابهام و هو المخبر عن نفسه مطلقا و استعمل فى المخبر عن نفسه هذا اى المتكلم فتشخصه فى الاستعمال بقيد التكلم و ذلك كأنا و انت و هو و هذا مبنى على ان الضماير من الوضع عام و الموضوع له خاص و من قال انها من الوضع عام و الموضوع له عام فهى من المتواطئ و الاصح الاول فان الواضع لما صاغ الاسم على وفق المعنى الطبيعى من حيث هو وضعه على فرد خاص من افراده فمعنى وضعه بازاء الطبيعى الفه على وفقه و معنى استعمله فى ذلك الفرد وضعه بازائه و ملاحظة ذلك الطبيعى الة للوضع على الفرد لوجود ذلك الطبيعى فيه لانه موضوع بازاء ذلك الطبيعى و قد تقدم بيان هذا و انما كان الفرد خاصا لتعيينه عند الاستعمال بقيد التكلم او الخطاب او الغيبة و الاستعمال هو الوضع على الحقيقة و على الظاهر هو الوضع الثانى الاتسمعهم يقولون استعمل اللفظ فيما وضع له فان قلت اذا جعلت الضمائر من المتحد المعنى بطل قولكم ان المعنى الموضوع بازائه فيها كلى و هو متكرر و ان اردت بالمعنى الافراد فهى متعددة فلا معنى لقولكم انه من متحد المعنى قلت المراد باتحادها نوعا فانه حقيقة واحدة فى الطبيعى و فى

الافراد و لهذا يطلق عليها اللفظ لا بالاشتراك و لا بالحقيقة و المجاز بل بالتواطى و ان اتحد المعنى و لم يتشخص لا فى الوضع و لا فى الاستعمال فان كانت افراده التى تحته متساوية غير متفاوتة فهو المتواطى اى المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذى تتساوى فيه افراده كزيد و عمرو و بكر و خالد فان اللفظ الموضوع لتلك الماهية يطلق على كل فرد من افرادها على السواء من غير تفاوت على سبيل البدلية لا على جهة الانبساط و الشمول و الا لما صلح لفرد منها و ان كانت الافراد التى تحت ذلك المعنى متفاوتة بأن يكون بعضها قبل بعض فى الوجود كالعلة و المعلول مثل الشمس و ضوئها او يكون بعضها اولى من بعضها كالوجود بالنسبة الى الجوهر و العرض او يكون بعضها اشد من بعض كالبياض فى الثلج و العاج فانه فى الثلج اشد او يكون بعضها اكثر من بعض فى الكميات و الاوزان الصنعية و الاشدية فى الكيفيات فلاجل اختلاف افراده كان مشككا و اللفظ الدال عليه مشككا لان السامع له العالم باختلاف مراتب مسماه يكون مشككا بين كونه متواطيا لاتحاد اصل معناه و بين كونه مشتركا لاختلاف افراده فى انفسها .

الثانى ان يتكثرا و تسمى تلك الالفاظ المتعددة متباينة لتباين معانيها كالانسان و الفرس و يتحقق التباين عند نسبة لفظ الى اخر و نسبة معنى ذلك اللفظ الى معنى ذلك اللفظ الاخر و لا فرق فى تباين معانيها بين المضادة كالسواد و البياض او بالملكة و عدمها كالبصر و العمى او بالايجاب و السلب كالوجود و العدم او بالتضاييف كالأبوة و البنوة او بالجزاء و الكل كالحیوان و الانسان او بالموصوف و الصفة كالانسان و الضاحك و الماشى لتحقق المباينة بالمغايرة و هى تتحقق بمغايرة مادة اللفظ و المعنى و مغايرة هيئة اللفظ كافية اذا تباينت المعانى مثل فلكك بالتحريك و فلكك بسكون اللام و منه ضرب فعل ماض و ضرب مصدر على ما بينا سابقا و كذا تغيير الهيئة تقديرا كالفلك للمفرد و الفلك للجمع .

الثالث ان يتحد اللفظ و يتكثر المعنى فان كان اللفظ موضوعا لكل واحد منها وضعا اوليا بأن يضع اللفظ على معنى ثم يضعه هو او غيره على معنى اخر من

غير نقل بل مع قطع النظر عن الاول فهو المشترك كالجون وضع للابيض والاسود والعين وضعت للبصرة وللذهب وللنابعة وللجاسوس وللركبة وللذات و كالقرء للطهر وللحيض وعسعر الليل اقبل وادبر وما شبه ذلك وهل هو مشترك بالنسبة الى جميع معانيه مجمل بالنسبة الى كل واحد منها ام بالعكس، الاكثر على الاول لان الاشتراك يقابله الانفراد وهو صادق على نسبة اللفظ الى كل واحد منها فلا يكون اشتراكا لان الاشتراك يقابل ما يصدق عليه لكن النسبة الى كل منها على سبيل الانفراد لاتنافى الاجمال وهو الاقوى وقيل بالعكس لصدق الاشتراك على النسبة الى كل شيء منها لانه اشتراك حقيقة والنسبة الى جميعها ادخل في الاجمال والابهام المحتاج الى البيان وفيه ان هذا الصديق انما هو باعتبار عدم اشتراك لانه انفراد فلا تصح المقابلة بالانفراد الا بالاعتبار وذلك كاف في التضعيف والادخلة في الاجمال لا يخصصه به والا لانتفى الاشتراك مع توفر اسبابه وشروطه وان لم يكن اللفظ موضوعا لكل واحد من تلك المعاني وضعا اوليا بل كان موضوعا لاحدها ثم نقل منه الى غيره فان لم يكن لمناسبة لفظية وضعية لا حال النقل ولا حال الاستعمال فهو المرتجل الاصم اى الذى ليس له شايبة اشتقاق وربما خص المرتجل الاصم بالذى جعل علما ولم يكن منقولاً من شيء اصلا اى ليس له شايبة نقل فان النقل اشتقاق معنوى كما ان الاشتقاق نقل لفظى ومثال المنقول الذى ليس فيه شايبة اشتقاق كما لو سميت شخصا بمعدوم او لاشيء واكثر ما يكون هذا الصنف فى الاعلام وفى الوضع الاول وانما قيدنا باللفظية الوضعية للاحتراز عن الذاتية والاستعمالية اذ لا يمكن انفكاك الاسماء منهما جامدها ومشتقها حقيقتها ومجازيها من علم وغيره على ما قرر فى محله وان كان لمناسبة فان لوحظت حال النقل دون الاستعمال كنقله من مادة اللفظ دون هيئته فهو المرتجل الغير الاصم ولعدم ملاحظتها فى الاستعمال مطلقا لا يحسن دخول الالف واللام عليه وانما لم يكن اصم لان فى ملاحظة المادة حال النقل نوع اشتقاق وذلك كزيد وعمر و بفتح العين وعمر بضمها فان الاول صيغ من مادة الزيادة والثانى من مادة العمران وان لوحظت فى الاستعمال ايضا فان لم يتوقف

الاستعمال عليها و انما ذلك للتنبيه على الاصل كلمح الصفة لتحقيقها في المنقول اليه كالحسن و الفضل و لو بالفرض او تخيل وجودها فيه عند الاستعمال فلذا تدخل عليهما الالف و اللام لملاحظة تلك المناسبة في الاستعمال فكان كالمرتبط بالمنقول منه كالصفة بخلاف التفعال المحض فانه لا يتخيل وجودها عند الاستعمال و انما هو للمح الصفة بمجرد التفعال بالحصول كراشد و صالح و سعيد و لا يحسن دخول الالف و اللام عليه لعدم تحقق المناسبة و لو تخيلا فهو المنقول العلمى و ان توقف عليها الاستعمال فان غلب في الثانى و لم يهجر الاول فهو المنقول العام للغوى في العرف العام كالدابة وضعت لغة لما يدب على وجه الارض ثم نقل في العرف العام الى ذات القوائم الاربع ثم نقله اهل العرف الخاص للفرس و ان لم يغلب في الثانى بل كان الغالب الاول و المناسبة شرط في النقل فهو المجاز و ان هجر الاول فهو المنقول الخاص العرفى كالصلوة و الزكوة عند الشارع و المتشعبة و كالمبتدأ عند النحاة مثلا و انما اعتبر الشارع المناسبة في نقل الالفاظ التى وضعها فى اصطلاحه على معانى مراداته ليكون ادل على فهم مراده و اقرب تناولا و انس لهم باستعمال لغتهم فى عرفه و استماله لهم و لثلا يكون متكلميا بغير لغتهم و حيث كان فى الحقيقة واضعا و ضعا اوليا هجر المناسبة فى استعمال عرفه و لم يلحظها فوضعه فى الحقيقة على نحو وضع الواضع للفظ المشترك فى معناه الثانى و فى الثالث بعد الثانى فهذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية و ليست مجازا لغويا مطلقا بهجره المناسبة فى الاستعمال و لا يلزم عدم عربية القرآن لعدم انكار اهل اللغة عليه فى ذلك مع ان اكثرهم معاندون يتشبثون فى معاندتهم و انكارهم بالطحلب و انما اعتبر الشارع المناسبة فى اصل النقل ليمحو هذا التوهم و لما قلنا سابقا و انما هجرها فى الاستعمال ليعلم ان استعماله على سبيل الحقيقة كما قلنا فى زيد و عمرو و صالح و سعيد و لهذا اذا اطلق لفظ الصلوة تبادر فهم الافعال المخصوصة بدون قرينة و ذلك امارة الحقيقة و انما ثبتت عند المتشعبة كما ثبتت اللغة عند العرب لان كل واضع لاتعرف مراداته من عباراته الا بالتفهيم و الالهام و التدريج و التسامع حتى يستأنس مستعملوا لغته بذلك و يستقر عندهم ثم يحدث

لهم تبادر الفهم بدون شيء بل بمجرد سماع المادة بالهيئة المخصوصة او الاستعمال ولهذا كانوا اذا سمعوا من الشارع عبارة مما يختص بها في اصطلاحه يستلونه عن معناها ولا يعتمدون على فهمهم مدلولها اللغوى فاذا بين لهم ذلك لم ينكروا عليه ويقولوا هذا معنى اعجمى او ليس من لغتها لان الالفاظ الفاظهم وهم يستعملون مثل ذلك فى اسماء اولادهم و دوابهم و اسلحتهم هذا ما يقتضيه ظاهر اللغة العربية و اما كلامنا على الحقيقة الشرعية فى الحقيقة قلنا فيها بيان عجيب و كشف سر غريب لا يدركه الا من لطف حسه و كشف له عن عين بصيرته و الاشارة اليه هى ان الواضع واحد و هو الله تعالى على الاصح فوضع لفظ الصلوة على الدعاء و على الافعال المعروفة من باب التشكيك و لنقبض العنان فللحيطان اذان و تعيها اذن واعية و انما اشرت الى هذا فى الحقيقة الشرعية استطرادا و لانك تنتفع فيما بعد ان شاء الله .

الرابع ان يتحد المعنى و يتكثر اللفظ و تسمى تلك الالفاظ المتعددة المجتمعة على معنى واحد مترادفة من قولهم لمن ركب مع غيره على مركوب واحد رديف لان اللفظ قد اجتمع مع لفظ اخر على معنى واحد فكأنه رادفه على مركوب واحد و هو المعنى و ان كان فى الحقيقة المعنى هو الذى ركب اللفظ من باب تسمية المحل باسم الحال او الصفة باسم الموصوف و لا فرق فى المعنى المتحد ان يتشخص او تتعدد افراده متواطية لان المراد تساوى نسبة الالفاظ المتعددة اليه من حيث انها موضوعة له و اعتبار تكثر الالفاظ انما هو فى النوع لا فى الشخص فلا يكون من المترادف زيد زيد و لا زيد اخوك لعدم التكثر المعتبر فى الاول و تعدد المعنى فى الثانى باعتبار المفهوم و لا شيطان ليطان لان ليطان لا يدل على المعنى الاحال التبعية لا حال الانفراد و يكون منه المعرف اللفظى و ان كان بلفظ اجلى لان الاجلى لا يدل على غير ما دل عليه اللفظ الاول كلفظ الخمر فانه اجلى من العقار و الاثم و السبا و السأبة و هى اسماء لمعنى الخمر و ليس فى الاجلى زيادة كثير ليختلف المعنى و انما لكثرة دورانه فى الكلام و المخاطبات كان معروفا و هو اى المترادف كثير فى اللغة لا يكاد ينكر و هو المعروف عند

اهل اللغة و قيل بعدم وقوعه و ما ورد من ذلك فهو من متكثر المعانى يعنى من المتباين مثل القعود و الجلوس فان القعود يكون عن القيام و الجلوس عن الاضطجاع و قد يكون للمعنى مثلاً صفتان فيسمى باعتبار صفة باسم و باعتبار صفة اخرى باسم اخر فهو من المتباين فلما خفى مناط التسمية ظن الترادف على انه لا فائدة فيه فان التفاهم يحصل بالواحد و ما زاد يكون خالياً عن الفائدة فيكون عبثاً و هو لا يجوز من الحكيم على ان ذلك لا يتمشى على رأى من يقول بالمناسبة الذاتية بين الالفاظ و المعانى و الاظهر الاول لان الجلوس هو هذه الحالة المعروفة التى هى حالة القعود و الوارد عن اهل اللغة و اهل العلم و اثار اهل العصمة عليهم السلام استعمال كل واحد مكان الاخر من غير ملاحظة للحالة التى قبله و الاصل فى الاستعمال الحقيقة حتى انك اذا اتيت الرجل و هو على هذه الحال و اردت ان تشير اليه بأن تقول هذا القاعد او هذا الجالس لا يتفاوت الحال بل لو اتيته بين رجال و لم تعلم الحالة السابقة و اردت ان تشير اليه بذلك اللفظ و سألتهم هل كان مضطجعاً لا تشير اليه بهذا الجالس ام كان قائماً لا قول هذا القاعد ضحكوا منك و نسبوك الى سخافة العقل و لو قلت احدهما و كانت حالته على الخلاف مما قيل لم ينكروا عليك و ليس ذلك الا للتساوى و لهذا لو قلت للجالس هذا القائم انكروا عليك لخطائك و قد قبلوا منك الاول لصوابك و دعوى ان مثل ذلك انما هو لاختلاف صفات المعنى و تعددها تحكم من غير دليل لانه لا يخلو اما ان تعلم الصفة التى وضع اللفظ بمادته بازائها ام لا فان علمت تعدد المعنى فلا اشكال و الا فمن اين تحكم بذلك على ان اسماء السيف تزيد على الف اسم بحيث يقطع بأن صفاته لا تبلغ ذلك و قد صنف صاحب القاموس رسالة مفردة فى اسماء السيف ذكر فيها ازيد من الف فانظر ماذا ترى و الحاجة الى فوائد المقامات و المقاصد اعم من مطلق التفاهم لجواز ان يقتضى المقام التكرير فلا يحسن ترديد اللفظ الواحد مراراً او السجع او الابهام او شدة البيان بلفظ اجلى كما لو خفى على السامع المعنى و المقام اقتضى الخفى كالسجع و الشعر فقال الخندريس و احتاج السامع الى البيان فلو قال المتكلم الخندريس هى الخندريس لما افاده شيئاً بل

يجب ان يقول هي الخمر و لو قال اول مرة الخمر لاختلف شعره او سجعه و الاعتراض بقول اهل المناسبة لايفيد لانا قد قدمنا ان اللفظ الواحد بل الحرف الواحد تكون له مناسبات نوعية متعددة تتخصص للمسمى بالهيئة و بزيادة الحرف و تغيير المادة الى غير ذلك مما تقدم فراجع .

المسألة السادسة اللفظ المفيد ان لم يفهم منه بحسب لغة التخاطب غير الموضوع له فهو النص و هو الراجح الدلالة على معناه الموضوع له المانع من النقيض و هو فى اللغة الظهور لان احتمال النقيض يؤثر خفاء فى نقيضه و قيدنا بحسب اللغة التخاطب للاحتراز عما يجوزه العقل الغير المستند الى دليل و عن احتمال ما يفهم منه بحسب لغة اخرى غير لغة التخاطب بوضع او اصطلاح و الا لم يوجد نص الا نادرا و ان فهم منه غير ما يراد منه بحسب لغة التخاطب فان كان ما يفهم منه مرجوحا فالمراد من التخاطب ظاهر لظهوره فيه عند التأمل و معنى التأمل مراجعة ما فى الخيال من مثال اللفظ فى رجحان انطباقه على ما فى النفس من المعنى و اولويته به من المرجوح و انما قلنا عند التأمل لان الامر فى بادى التوجه و السماع قد ينعكس او يتساوى الاحتمالان فيما فيه الرجحان و ذلك كلفظ الاسد فانه ظاهر فى الحيوان المفترس و ذلك المفهوم المرجوح مأول من آل يؤول بمعنى رجع اى مرجوع به الى ما يستقر عليه من التأويل و ذلك كلفظ الاسد فانه مأول بالنسبة الى الرجل الشجاع و ان كان ما يفهم منه مساويا فهو المجمل اى المبهم حاله بمعنى انه ليس بمبين و ذلك بالنسبة الى كل واحد من المعنيين المحتملين لتساويهما بالنسبة اليه فى المدلولية بلا زيادة فيها لا بنفى و لا ترجيح و المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و هو اللفظ الذى يفهم منه الرجحان المطلق بنظرين بالنسبة الى متعلق واحد اذ لو كان بنظر واحد لما كان يخلو من ان يمنع النقيض فيتعين النص او لا يمنع فيتعين الظاهر فاذا اشترك بينهما بالتفاتيح كان ذلك هو المحكم اى الراجح الدلالة المتضح المعنى و المحكم هو المتقن اى المضبوط الدلالة على مسماه فان ما فيه من مرجوحية مقابل الظاهر تقوى بملازمة النص حتى يكاد الاحتمال المرجوح يفنى و المحكم جنس للنص و الظاهر من

حيث اشتراكهما في رجحان الدلالة و المشترك بين المجمل و المؤول هو المتشابه اى الذى يشبه الحق و ليس بالحق او يشبه الراجح فى ظهور دلالته و ليس بالراجح او الذى يشبه بعضه بعضا فى عدم الراجحية او عدم ظهور الدلالة او عدم الصواب من قوله تعالى تشابهت قلوبهم و قوله تعالى و لكن شبه لهم و هو اللفظ الذى يفهم منه عدم الراجحية بنظرين بالنسبة الى متعلق واحد اذ لو كان بنظر واحد لما كان يخلو من فهم التساوى فيتعين المجمل او فهم المرجوحية فيتعين المؤول فاذا اشترك بينهما بالتفاتين كان هو المتشابه لاشتراكهما فى عدم الراجحية و لما كان ما فيه من جهة التساوى فى المجمل ملائما لمرجوحية المؤول ضعفت جهة التساوى فاتفقا فيما ليس براجح الدلالة و هو المتشابه .

المسألة السابعة اللفظ المركب اما ان يكون تاما او لا و الاول و هو ما يحسن

السكوت عليه اربعة اقسام :

الاول ما يدل على طلب ايقاع الفعل اى ايقاع ما يمكن المطلوب منه من فعله مما يحسن لذاته او لعارض كطلب الكذب لذاته لنجاة المؤمن فان قارن الاستعلاء يعنى طلب الأمر قارن استعلائه على الأمور كطلب السيد الفعل من عبده فهو الامر كقوله اسقنى ماء و ان قارن التساوى و عدم الترفع و التخصع فالتماس كقول الشخص لمساويه فى الرتبة و لو بالفرض افعل كذا و ان قارن التذلل للمطلوب منه فهو السؤال و الدعاء مثل اغفر لى و ارحمنى و ان دل على طلب الكف عما يمكنه من الفعل الذى لا يحسن لذاته او لعارض كالنهى عن الصدق الذى فيه هلاك المؤمن فهو النهى و هو على ترتيب ما قبله فمن المستعلى نهى و من المساوى التماس و من الادنى سؤال و دعاء .

الثانى ما يدل على طلب معرفة الشئ و استخبار حاله و هو الاستفهام نحو ما زيد و كيف حاله فيدخل فيه مميز الذوات نحو هذا الشئ ما هو و مميز التعيين نحو هذا اى شئ هو و مميز الهيئات و الكيفيات بنحو ما و اى و كيف و بنحو من و ما شبه ذلك .

الثالث ما يدل على التنبيه على الشئ و هو ما يدل على معنى بين الطلب و

الخبر كالتمنى نحو يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما و الترجى نحو لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والعرض مثل الاتزورنا فتصيب خيرا والنداء مثل يا ابراهيم اعرض عن هذا والقسم مثل بالله و تالله و التعجب مثل قتل الانسان ما اكفره و التحضيض مثل هلاقمتم للتندم وهلا تقوم للحث على الفعل .

الرابع ما يحتمل الصدق و الكذب على سبيل البدل و التعاقب لذاته كالجملة الاسمية مثل زيد قائم و الجملة الفعلية مثل قام زيد و ذات الوجهين مثل زيد قام و هو القضية و الخبر و القول الجازم و قولنا لذاته اى لذات اللفظ التام فيدخل فى تعريفه ما لا يحتمل الكذب اما لقرينة متكلم مخصوص كخبر الله سبحانه و خبر رسوله صلى الله عليه و آله و الائمة المعصومين عليهم السلام او لخصوص مادة او تركيب كقولك الاربعة زوج و الثلاثة فرد و يدخل فيه ما لا يحتمل الصدق لذلك ايضا كقولك الاربعة فرد و الثلاثة زوج لان هذه انما امتنع فيها الكذب او الصدق لما ذكرنا لا لمادة الكلام المطلق فانه لذاته محتمل للصدق و الكذب فلخصوص المخبر و خصوص التركيب حصل امتناع الاحتمال .

و الثانى هو ما لا يكون تاما و هو اما تقييدى و هو ما يكون اخير الجزئين قيذا للاول و مخصصا لعمومه كالحيوان الناطق فان الصفة مخصصة لموصوفها اذ لولاها لشمّل الفرس و غيرها او اضافى كرامى الحجارة و غلام زيد و اما غير ذلك من احوال السرد و العطف و التأكيد و البدل كواحد اثنان زيد و عمرو و زيد نفسه و كزيد اخيك فى وقعد على وقعد جلس و من على و اشباه ذلك .

المسألة الثامنة اعلم ان ما يدل عليه اللفظ قد يكون لفظا دالا على لفظ دال على لفظ دال على لفظ دال على معنى كالكلمة تدل على اسم فعل و هو يدل على صه و هو يدل على اسكت و هو يدل على طلب الكف عن الكلام و قد يكون لفظا كالكلمة و هو يدل على لفظ كالاسم و هو يدل على لفظ كلفظ زيد و هو يدل على معناه و قد يكون لفظا كالكلمة و هو يدل على لفظ كالاسم و هو يدل على لفظ كالمهمل و هو يدل على لفظ كديز و هو لا يدل على شىء و قد يكون لفظا كالكلمة و هو لفظ يدل على لفظ و هو الحرف و هو يدل على لفظ و هو زه من

زيد و هو ظاهرا لا يدل على شيء و قيل ان الحرف يدل على معنى و هو رقمه و ليس بشيء لان الدال علامة على المدلول و النقش علامة اللفظ و هو يدل على اللفظ و قد يكون دالا على لفظ مركب كالقضية يدل على زيد قائم و هو يدل على معناه و ما شبه ذلك و قد تقدم في المسألة الرابعة في الموضوع له و هذا تتمه له .

القسم الرابع في الاشارة الى بعض تصاريدها و بعض معاني ذلك و فيه

مسائل :

(المسألة) الاولى في ذكر اشتقاق الاسماء و هو لغة الاقتران اى اقتطاع فرع

تتقلب في انواع تصاريده حروف اصله الاصول بما تعتور عليه من الهيئات التي هي مشخصات المشتقات و امثلته في خمسة عشر نوعا فينقسم الى خمسة اقسام لان الاشتقاق يكون اما بزيادة حرف او حركة او نقصان احدهما او بزيادتهما معا او نقصانهما كذلك او بزيادة احدهما و نقصانه او بزيادة احدهما و نقصان الاخر او بنقصانهما معا و زيادة احدهما فقط او بزيادتهما معا و نقصان احدهما فقط او بزيادتهما و نقصانهما جميعا فاربعة مفردة اثنان في زيادة و اثنان في نقصان و هي زيادة حركة و زيادة حرف و نقصان حركة و نقصان حرف فزيادة الحركة نحو طلب من الطلب و هذا بناء على مذهب البصريين من ان الفعل مشتق من المصدر و ان كان العكس اصح و لكن الاول اشهر فمثلنا عليه و ايضا يكون بناء على عدم الاعتداد بحركة الاعراب لانها ليست من احوال الاشتقاق و انما يجلبها العامل اما لانها هي اثره كما هو مذهب ابن الحاجب و اتباعه او علامة لاثره و زيادة حرف مثل كاذب اسم فاعل من الكذب و نقصان حركة نحو الحذر بكسر الذال اسم فاعل من حذر فعل ماض و نقصان حرف مثل خف فعل امر من الخوف و اثنان مزدوجة اى مثناة متفقة زيادة حرف و حركة و نقصان حرف و حركة فزيادة حرف و حركة مثل طالب فعل ماض من الطلب و نقصان حرف و حركة مثل عد فعل امر من العدة و اربعة مزدوجة اى مثناة مختلفة نقصان حرف و زيادة حرف مثل ديان من الديانة و نقصان حركة و زيادة حركة مثل اعلم فعل امر من العلم و نقصان حرف و زيادة حركة مثل نبت من النبات و نقصان حركة و زيادة حرف

مثل سميع من سماع فعل ماض و اربعة مثلثة نقصان حرف و حركة و زيادة حرف
 مثل الكال من الكلال و نقصان حرف و حركة و زيادة حركة مثل عد فعل امر من
 الوعد و نقصان حرف و زيادة حرف و حركة مثل خاف فعل ماض من الخوف و
 نقصان حركة و زيادة حرف و حركة مثل اضرب فعل امر من الضرب و واحد
 مربع نقصان حرف و حركة و زيادة حرف و حركة مثل ارم من الرمي فهذه
 الخمسة عشر المثال في الخمسة الاقسام و حيث كان الفرع مشتقا من اصله من
 الحروف الاصول التي تدل على نفس مادة المعنى كان اصل المعنى موجودا في
 الفرع كالاصل و حيث كان الفرع انما يدل على ما يخصه من الهيئات و
 المشخصات من هيئة مادة الاصول مع ما يزداد من الحروف على الاصل لم يشتق
 للفرع هيئة من هيئة اصله و لم تلزم زوايد الاصل فيه و الالماتغير الاصل فلا يكون
 اشتقاق فلا يكون فرع فاخذ الواضع لاصل المعنى في الفرع حروف الاصل
 الاصول و وضع لكل فرع هيئة و زوايد ان اقتضى التصريف الزوايد على حسب
 مراده من ذلك الفرع مع حفظ اصل المعنى فيه لان الاشتقاق انما هو لما يقتضيه
 ذلك الاصل لذاته من الهيئات على حسب ما يقتضيه حال الخطابات و التفاهم فقال
 في القتل قتل يقتل قتل قتلا و قاتل يقاتل قاتل قتالا و مقاتلة فهو قاتل و مقتول و
 قتل و قتال و مقاتل و مقاتل و قاتل يقاتل مقاتلة و تقاتل يتقاتل و هكذا مما يشبه
 تصريفه فاختلفت هيئات المعاني باختلاف الهيئات الاشتقاقية و قولنا انه يشتق من
 مادة الاصل الاصول لا الزوايد لانريد به انه لا تؤاخذ الزوايد على حال و لا يترك
 ظاهرا شيء من الاصول على حال و انما المراد منه ان استعمال الاصول شرط في
 نقل المعنى الى الفرع اما بوجودها لفظا او تقديرا و لا يضر المعنى عدم وجود
 بعضها لفظا مع ملاحظة التقدير لان الحذف اذا وجد انما هو للاعلال مثلا مثل كن
 من كان و هي موجودة تقديرا و انما حذفت و لم تترك بنقوشها و لفظها لانها لو
 تركت بلفظها ما كان للاعلال اثر و سقط ما يترتب من الفوائد على ما ذكر في علم
 التصريف من التخفيف و الاختصار و غير ذلك و لو حذف لفظها لما قرروه و بقي
 النقش على حاله حفظا للاصل لما كان يعرف ذلك الا بالسماع و الكتابة فمن قرأ

الكتابة و لم يسمع المخاطب بها اتى باللفظ فيعود اللفظ المحذوف فينتفى الاعلال اذ لا يدل على اللفظ الا السماع او صورة النقش و نريد ان الزوايد التى قد تلحق الاصل ليست شرطا لنقل المعنى لانها من نوع الهيئات فان اقتضى الاشتقاق والتصريف شيئا منها اخذ و الا فلا و قولنا سابقا و ايضا يكون بناء على عدم الاعتداد بحركة الاعراب الخ، قيل عليه ان قولكم لا اعتبار بحركة الاعراب لانها زائلة عند زوال العامل فهى مفارقة للكلمة ليس بشيء لان المراد بها ليس الحركة الشخصية و لا الحركة الصنفية كالرفع حركته الضم بل المراد الحركة النوعية التى هى ضد السكون و لا يخلو اخر المعرب عنها لانه اما مضموم او مفتوح او مكسور و كونها تحذف حال الوقف لا ينافى اللزوم لان حركة البناء كذلك و الجواب ان المراد بزوالها مفارقتها لاصل الكلمة لانها انما يجلبها العامل سواء كان شخصية ام نوعية و حركة البناء اصلية لا عارضة (عارضة خ) و لما كان الاشتقاق تصرفا فى المادة بالهيئات المختلفة التى هى جزء اللفظ الدال على المعنى الفرعى كان كل لفظ مركبا من اصل و هيئة و الهيئات انما تتركب بالحركات التى هى من اصل البنية و بالتقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و حركات الاعراب ليست من اصل البنية و انما هى طارية بالعامل فلا تعلق لها بالاشتقاق لانها علامات احكام الكلم و حركات البناء من هيئات الفروع المشتقة فاعتبرناها لذلك.

المسألة الثانية هل يشترط قيام معنى المشتق بالذات فى صدقه عليها ام لا قالت الاشاعرة نعم لانا تتبعنا الكلمات المشتقة و لم نقف على كلمة صادقة على ذات و المعنى الاشتقاقى قائم بغيرها لان ذلك المعنى هو الحدث الصادر عن الفاعل و هو قائم بذاته و لان الله سبحانه سمي متكلم لقيام الكلام النفسانى الذى تدل عليه الحروف و الاصوات بذاته و لانه فى الحقيقة صفة للذات و الصفة لا تقوم بغير موصوفها و لا بنفسها و الا لم تكن صفة و قالت الامامية لا يشترط ذلك لان الاستقراء لم يثبت لوجود قيام الاصوات بالهواء مع صحة الانصاف و قيام الضرب بالمضروب مع صحة الاتصاف و لو اشترط فى صحة الاتصاف قيام الصفة بالموصوف لما صدق على فاعل الضرب انه ضارب و قيل على هذا ان معنى

المشتق هو التأثير و هو قائم بفاعل الضرب و اما القائم بالمضروب فانما هو الاثر فصحة الاتصاف لحصول الشرط قلنا فى الجواب اذا نظرتم الى حقيقة الحال فمعلوم ان الواقع على المضروب هو الاثر و لكن التأثير الذى زعمتم انه قائم بالفاعل لايتقوم الا بالاثـر اذ بدونه لا يحس ثم هذا الذى تقوم به ان كان قائما بالمفعول تم المطلوب و الا لم يتقوم بذاته فلم يقع على المفعول و قال بعض العلماء فى جواب هذا القيل ان التأثير ليس امرا مغايرا للاثر و الا لزم التسلسل ان كان حادثا لانه اذا كان مغايرا كان له اى للتأثير تأثير و هكذا و يتسلسل و ان كان قديما لزم قدم الاثر لاستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين .

اقول و هذا الكلام ليس بصحيح و ان كان دعواهم صحيحة لان التأثير مغاير للاثر الا انه لا يلزم التسلسل لان التأثير حدث بنفسه لا بتأثير اخر فلا تسلسل و لا القدم لان النسبة انما هى بين الفعل و المفعول لا بين الفعل و الفاعل فلا يستلزم القدم فانك اذا قلت زيد ضرب عمرا كان حصول النسبة بين ضرب و بين عمرو المضروب و اما نسبة الضرب الى زيد فلا اما ظاهرا فلان ضرب انما استند الى الضمير الذى هو ضمير زيد و ليس هو نفسه و انما هو ذكره و الاشارة الى جهة وجوده من حيث الفعل اى جهته و تلك الجهة هى جهة الفعل فالنسبة بين الفعل و بين تلك الجهة التى هى جهة الوجود من حيث الفعل و هى جهة الفعل من حيث نفسه لان الفعل احـدثه زيد بنفسه لا بفعل اخر فلا يلزم الدور او التسلسل و اما باطنا فلان ضرب انما استند الى حركة زيد و تلك الحركة احـدثها زيد بنفسها و تقومت بجهة الانتساب و هى نفسها كما مر فاذا قلنا ان الضرب الذى هو التأثير قام بزيد انما نريد به قيام صدور و قيام تحقق لا قيام عروض فاذا اجرينا هذا فى شأن القديم لم يلزم منه ما قالوا و لا قيام معنى الصفة بالموصوف قيام عروض و انما هو قيام صدور كالـكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور و بالهواء قيام عروض فبطل بهذا قول الاشاعرة المشترطين قيام المعنى بالموصوف فى صحة الاتصاف بأن المعنى هو التأثير لا الاثر و انه قائم بالذات و لنا ان نقول من باب الالزام ان الله سبحانه يوصف بالخالق فان قلتم ان الخلق يقوم بذاته لزم قيام الحادث بالقديم و اذا قلنا

قائم به قيام صدور و بالمخلوق قيام عروض صح المعنى و بطل الاشتراط و قولهم بالكلام النفسى باطل لان الكلام النفسى ان كان هو الذات بدون اعتبار مغايرة او كثرة او تعدد فلا معنى لقولهم انه فى نفسه تعالى و ان كان مغاير الزم الاختلاف و الاقتران و التعدد الموجبة للحدوث فلما امتنع نسبة شىء من ذلك عليه و ثبت وصفه بالكلام ثبت ان صدقه عليه باعتبار خلقه الاصوات و الحروف القائمة بالاجسام كصدق الكلام علينا و هو قائم بالهواء فقولنا سابقا ان التأثير لا يتقوم الا بالاثر مبنى على ما قررنا فى كثير من مسائلنا و مباحثاتنا من ان الاثر انفعال و الانفعال لا يتقوم الا بالفعل كالعكس فيلزم قيام التأثير بالمفعول قيام عروض بواسطة الاثر و ان كان قائما بالفاعل قيام صدور اذ لولا ذلك لم يتحقق الاثر فى المفعول فوق الحق و بطل ما كانوا يعملون .

المسألة الثالثة هل يشترط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقة ام لا ، اقول قال اصحابنا الامامية و اكثر المعتزلة و ابو على بن سينا لا يشترط مطلقا و قال اكثر الاشاعرة و البيضاوى و الفخرى يشترط مطلقا و قال الامدى و ابن الحاجب بالوقف و قيل ان كان مما يمكن بقاءه يشترط و ان كان مما لا يمكن بقاءه كالغير القارة الذات نحو التكلم فهو حقيقة و ان لم يبق المعنى لعدم اشتراط البقاء فى مثله و قيل ان كان مما يمكن (لا يمكن خ) بقاءه كفى فى الصدق حقيقة حصول جزئه كالتكلم فيكفى حصول حرف منه و الا فيشترط الكل و قيل ان النزاع فيما هو بمعنى الحدوث كالضرب و التكلم لا ما كان بمعنى الثبوت كالمؤمن و الكافر و قيل ان النزاع فيما لم يثبت عليه الحكم الشرعى و اما ما ثبت عليه الحكم الشرعى كالسارق و السارقة و الزانى و الزانية فلا نزاع فيه و الا لا تمتنع الاستدلال عليه و قيل ان النزاع فيما يطرأ (لم يطرأ خ) عليه وصف وجودى و اما ما طرء عليه وصف وجودى كطروء الاسلام على من اسلم فلا نزاع فيه ...

(الى هنا وجد فى النسخ الشريفة)

الكتبُ الفقهيّة

رسالة ذى رأسين
فى شرح خاتمة كتاب كشف الغطاء
فى احكام شخصين على حقو واحد

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة ذى رأسين

فى شرح خاتمة كتاب كشف الغطاء فى احكام شخصين على حقو واحد

- ٢٦٨ متن الكتاب فقرة فقرة كما شرح :
- قال : خاتمة - فى ان مقتضى القاعدة ان لكل مكلف فى عبادة او معاملة
- ٢٦٨ او حكم حكم نفسه و بدنه مستقلا من دون ربط بغيره
- ٢٧٠ وقد يحصل الربط فى البين بالاشتراك فى جزء من البدنين ، الخ
- ٢٧١ و يتفرع على تعددهما احكام كثيرة ليست بمحصورة
- ٢٧٣ و منها مسألة الحدث الاصغر مع السبب المختص باحدهما ، الخ
- ٢٧٣ فاذا حاول الوضوء و اراد الحركة الى الماء و ابى عليه الاخر ، الخ
- ٢٧٤ فان احتاج الى الحركة فابى عليه ايضا احتمل فيه الاجبار ، الخ
- و لو اراد المسح على القدمين المشتركين فابى عليه الاخر احتمل
- ٢٧٥ الاجبار ، الخ
- ٢٧٧ ثم اذا كان الاول متطهرا هل ينتقض طهارته بحدث صاحبه ، الخ
- و كذا الحكم فيما اذا التزم احدهما بالوضوء لبعض الاسباب دون
- ٢٧٨ الآخر
- ٢٧٨ و منها اذا اشترك الحدث الاصغر بينهما ، الخ
- ٢٧٩ و منها ما اذا اختص الحدث الاكبر باحدهما لتعلقه بالعوالى ، الخ
- ٢٨٠ و منها ما اذا اشترك الاكبر بينهما كما اذا حدث من الاسافل ، الخ
- ٢٨٠ و منها ان يكون من احدهما الاكبر و من الآخر الاصغر ، الخ
- ٢٨١ و منها لزوم ازالة النجاسة المتعلقة بالمحل المشترك ، الخ
- ٢٨٣ و منها انه لو كان احدهما كافرا فهل ينجس محل الاشتراك ، الخ
- ٢٨٦ و منها انه لو كان احدهما حربيا جاز لصاحبه استرقاقه ، الخ
- ٢٩١ و منها انهما لو كانا مجتهدين او مقلدين او مختلفين ، الخ
- ٢٩٣ و منها انه لو مات احدهما فقط ، الخ
- ٢٩٥ و يصلى عليه صاحبه لو ساواه او تقدم الميت عليه

- ٢٩٦ ومنها انهما لو زنيا او لاطا فهل عليهما حد او حدان ، الخ
- و لو كان الجبر و الشبهة منهما معا كان على كل واحد منهما نصف
- ٢٩٨ وفي الموطوءة يلحق بالحامل المشتبة ، الخ
- ٢٩٩ ومنها درء الحدود و القصاص مع خوف السراية ، الخ
- ٣٠٠ ومنها انه يجوز لكل واحد منهما لمس العورة للاستنجاء ، الخ
- ٣٠١ ومنها انه لو ارتدا معا عن فطرة جرى عليهما تمام الاحكام ، الخ
- ٣٠٢ ومنها انهما يحسبان باثنين و لكل حكمه في الفسق و العدالة ، الخ
- ٣٠٤ ومنها تعين الدية في محل القصاص الذي يخشى سرايته
- ٣٠٤ ومنها انه يسقط غسل المس مع عدم امكان التجنب ، الخ
- ٣٠٧ ومنها انه لا يجوز لهما النكاح و لا التحليل ، الخ
- ٣٠٨ ومنها انهما لو وطئا عن شبهة الجواز فاولدا كانا ابوين و عمين ، الخ
- ٣١٠ ومنها انه اذا اجنب احدهما او حاضت احديهما ، الخ
- ٣١٠ ومنها انه يجب على كل واحد منهما النفقة على صاحبه ، الخ
- ٣١١ ومنها انه في خيار المجلس و الصرف و السلام بمنزلة واحد
- ٣١٦ ومنها ان لكل منهما منع صاحبه عن التصرف بالاسافل
- ٣١٧ ومنها انه يمكن الحاق نجاسة احدهما بالكفر او بدنه او ثيابه ، الخ
- ومنها انه اذا اراد احدهما مع كونهما ذكرين لبس حرير او
- ٣١٨ ذهب ، الخ
- ٣١٨ ومنها انه لو اراد احدهما الختان دون صاحبه ، الخ
- و منها انه يجوز ان يكون احدهما اماما لصاحبه مع تقدمه عليه او
- ٣١٩ مساواته ، الخ
- ٣٢٠ ومنها ان خروج الاحداث مع الاشتباة من مخارجها ، الخ
- و منها انه يلزم شراء ما يستر العورة عن النظر و شراء لباس للصلوة ،
- ٣٢٤ الخ
- ٣٢٤ ومنها انه اذا كان احدهما مجتهدا عدلا قلده صاحبه
- ٣٢٤ ومنها انه اذا اراد احدهما الخروج و الاكتساب جبره الآخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي ان من نعم الله سبحانه الجزيلة على ان تشرفت ببعض التفريعات في المسائل الشرعية لشيخنا فخر العلماء وزينة (زبدة خ) الحكماء و جمال العصر و ناموس الدهر منتهى مطلب المحصول و بانى الفروع على الاصول المولى الافخر و البدر الازهر الشيخ جعفر ابن المرحوم الشيخ خضر ادام الله ظل بقائه على العباد و حفظ بمستجاب دعائه ثغور البلاد انه على كل شىء قدير و تلك خاتمة مسائل الاصول من مقدمات كتابه المسمى بكشف الغطاء ذكر فيها تفريعات لم تجر على خاطر احد من العلماء ممن تقدم عليه و لا من بعده الا ان ينسبها اليه و لم تخطر لاحد من الافضل (الافاضل خ) على بال و لم يتضمنها (لا يتضمنها خ) جواب و لا سؤال و قد نبه فى كل مسألة على ما تعطيه شقوقها من الاحتمال الذى يكون منشأ للاستدلال بطريق الاشارة و التلويح بما يحصل به لمن له بصيرة امارة الترجيح فاحببت ان اشير فى تلك الاحتمالات الى بعض التنبيه على بعض ما هى متفرعة عليه (اعانة خ) للفقهاء على ما يرجحه فيها و يقويه مستعينا بالله و به المستعان و عليه التكلان .

قال اطال الله بقاءه و جعل له خير ايامه يوم لقائه امين رب العالمين : خاتمة فى ان مقتضى القاعدة ان لكل مكلف فى عبادة او معاملة او حكم حكم نفسه و بدنه مستقلا من دون ربط بغيره .

اقول اعلم ان الله سبحانه بمقتضى علمه و حكمته جعل احكامه التى اجراها على المكلفين اسبابا لما اقتضته ذواتهم بما هى عليه من صفاتهم التى يؤول امرهم اليه بالتكليف الاختيارى ليميز الخبيث من الطيب و ذلك بامر و نهيه فاذا امتثل المكلف امر الله كان سببا لايجاد صفة اقتضتها ذاته من فضل الله و رحمته و اذا خالف امره كان ذلك سببا لايجاد صفة اقتضتها ذاته (ذلك خ) من عدل الله و نعمته

واذا (لما خ) كانت الاوامر والنواهي المعبر عنها (عنهما خ) بالاحكام ظاهرا اسبابا لتلك الصفات التي هي نفس الثواب والعقاب او صور الثواب (لثواب خ) و العقاب على الخلاف (وجب خ) في الحكمة و سببا (ربطها خ) بموضوعات بها (بما خ) تتقوم مسبباتها وموضوع الحكم قد يكون بسيطا ذاتيا وهو ما ارتبط بالنفس و البدن كما اشار اليه اطل الله بقاءه بقوله حكم نفسه و بدنه او نسبيا كما اذا تعلق بماله بالنسبة اليه من وجوب زكوة او خمس او كفارة مثلا او من جهة امر اكتسابه له او انفاقه اياه او بمباح كالماية المباحة و الارضين في احكام تصرفه فيها او بمال لا يعرف له مالك مثلا و ادعاء (ادعاه خ) من غير معارض و امثال ذلك فانها نسبة (نسبية خ) تعلقت الاحكام بها بالنسبة اليها (اليه خ) و هي لاحقة بالموضوع البسيط اذ لاتناط احكامها بغيره و ان نسبت الاحكام اليها لكنها في الحقيقة معرأة عن الاحكام في ذاتها لان الاحكام ترتبط في الحقيقة بافعاله فان كانت افعاله في نفسه و بدنه قلنا نفسية و بدنية و ان كانت في غير النفس و البدن قلنا نسبية و لما كانت تلك الامور معرأة في ذاتها عن الاحكام و انما ارتبطت بها من جهة تكليف المكلف بها قلنا انها بسيطة يعنى ان موضوعها بسيط و هو فعل المكلف فيها و يكون حكم المكلف في البسيط حكم نفسه حتى انه لا يجب عليه اتباع حكم الحاكم فيما يتيقنه منها لان المقلد طريقه الظن فاذا تيقن كان اليقين اولى فيتيمم اذا علم بنجاسة الماء المحكوم بطهارته و يصوم اذا انفرد برؤية هلال شهر رمضان و قد يكون متعلق الحكم الذى هو الموضوع مركبا اما على جهة التمازج او على جهة التمايز فالاول كأن يكون لزيد على عمرو مال و لا بينة لزيد و ينكره عمرو و يحلف مع قطع زيد باستحقاقه و يحكم الحاكم فيسقط حق زيد و يجب عليه اتباع حكم الحاكم و ان كانت (كان خ) ظنيا بالنسبة اليه و علمه بالاستحقاق قطعى كما تقدم فى العالم بالنجاسة و السر فى وجوب الاتباع هنا (هذا خ) ضعف عمله (علمه خ) عن مقابلة حكم الحاكم لارتباطه بالغير فيكون الحكم لعمرو بالبراءة شاغلا لذمة زيد فيضعف علمه بالبراءة من الحكم عليه فيقوى الحكم (الحاكم خ) بذلك الارتباط و ان كان ظنيا و يضعف علم زيد لعدم الاستقلال و لا يتوهم ان ذلك انما كان لحصول

نوع معارضة كما قد يتوهم من ظاهر صحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال اذا رضى صاحب الحق يمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى الحديث ، بأن يكون المدعى قد اعتاض بماله يمين المنكر بقرينة قوله (ع) اذا رضى ، لان رضاه باليمين اعم من فطم قصد (من قطعة خ) الاعتياض بل لعله رضى بيمينه ليخاف المنكر فيقرأ او ينكل فيحكم عليه بالنكول او يرد عليه اليمين فيحلف و لهذا قال بعض الاصحاب بسماع بينته (بينه خ) فى غير هذا المجلس فكان موضوع الحكم فعلى المدعى والمدعى عليه على جهة التمازج و اما ما كان على جهة التمايز اى الموضوع المركب المتمايز اجزائه و ما يكون (كان خ) هذا حكمه تتعدد بحسبها جهات الحكم فمثاله اذا انكرت التزويج و لا بينة له فحلفت و حكم الحاكم ثم تزوجت بزوج و بعد ان دخل بها اقرت بزوجة الاول و كانت ذاكرة عند تزويجها بالثانى و يعلم باقرارها فكان موضوع الحكم بالنسبة اليها و الى زوجها الثانى مركبا من فعليهما فتعدد جهات الحكم لتمايز اجزاء (اجراء خ) الموضوع فلا تستحق من المهر شيئا لانها بغى بالنسبة اليها و على الزوج ان يصالحها عن المهر بشىء بالنسبة اليه لان اقرارها لا يستمع (لا يسمع خ) من جهته و من هذه الجهة لزمه الصلح و لا يجوز لها ان تطلب نكاحه و لا ان تمتنع عليه اذا ارادها و يجب عليها ان تفتدى منه بما يمكنها ليطلقها و الذى يصالحها عليه اقل ما يتمول (تتمول خ) و ان اخذته بالهبة كان احوط و امثال ذلك فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان قوله سلمه الله ان مقتضى القاعدة ان يريد به توطية (توخيه خ) لما سيذكره لا ضبط انواع الموضوع و ظهر لك ان قوله و قد يحصل الربط الخ ، من الموضوع المركب منه من التمايز و منه من التمازج .

قال ايده الله تعالى بمدده و قد يحصل الربط فى البين بالاشتراك فى جزء من البدنين كما اذا خلق الله تعالى على حق واحد شخصين و يعرف اتحادهما و تعددهما بالايقاز من النوم مكررا لتحصيل الاطمينان فان اتفقا فى اليقظة كان واحدا و الا كانا اثنين .

اقول قوله بالايقاز من النوم مكررا ، ينبه على شىء خفى على الاكثر و هو

ان العلامة الفارقة هي الايقاظ من النوم فان انتبها معا فهو واحد الخ، و هذا هو الظاهر من النص و المستفاد منه بعد التدبر ان الحكم بالاتحاد و الافراد لا يكون الا بالايقاظ انما هو بعد تحقق الوحدة او الاثنينية بالايقاظ و قد لا يتحقق ذلك بالمرة لاحتمال الاتفاق فلا تحصل الامارة التي يحسن بناء الحكم عليها الا بالتكرار و هو المراد بقوله لتحصيل الاطمئنان و هذا احتياط حسن و لا بأس به مع سعة الوقت اما لو ضاق الوقت عما زاد عن المرة فيما يبتنى على التعدد و الاتحاد من الاحكام اقتصر على المرة بل هي المعروفة من الاثر و ليس سكوت الشارع عن الزيادة غفلة الا ان يقال قد احوال ذلك على المتعارف بقوله عليه السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون و بالجملة فالاستظهار بالزيادة عن المدة مع سعة الوقت رأى قوى و المراد بكون شخصين على حق و واحد ان الجسدين الى الوركين تامان فى الخلقة و الوركان الى القدمين لا تعدد فيهما (فيه خ)، ثم اعلم ان الغالب و مقتضى هذه الصورة هو التعدد لحصول الات جميع المشاعر من القلب و الدماغ و اللسان و العينين و الاذنين و الانف و المعدة بجميع الاتها فى كل جسد و ذلك يقتضى التعدد بل يمكن القطع (له خ) على ما قرر (قرره خ) فى علم الطبيعى و علم تشريح البدن بالبراهين القطعية الا ان الامكان العقلى محتمل فذكره ايده الله لذلك اما ان يكون نظرا الى الامكان العقلى و اما ان يكون تبعا لغيره ليبنى على ذلك ما نبه عليه من الاحتمالات.

قال ايده الله تعالى و يتفرع على تعددهما احكام كثيرة ليست بمحصورة.
اقول هو كما اشار اليه ايده الله تعالى لان كثيرا من احكام الطهارات الخبئية و الحديثية و من الصلوات اليومية و غيرها كصلوة الجماعة مثلا فيأتم احدهما بصاحبه و هما اثنان فى العدد المعتبر فى اجمعه (الجمعة خ) و فى الشهادة و منع الام عما زاد على السدس فى الميراث اذا كان من قبل الاب و لو امتنع احدهما من حضور الجمعة جاءت الاحتمالات الاتية و من الصيام على تقدير الافطار بما وصل الى ما تحت المعدة كسائل الحقن (كمسائل الحيض خ) و غيرها و من الحج فى الامتناع من السير (الستر خ) و الطهارات و قتل الصيد بالاسفل هل يكون المجبور

بحكم قتل الخطاء فلا يترتب عليه حكم الخلاف فى الكفارة ثانياً ام حكم العمد
لانه مشترك ام لا يترتب عليه شيء لانه ليس بعمد ولا خطاء والاتيان بالمناسك و
بعض (احكام خ) الجهاد وبعض احكام البيع كخيار المجلس مثلاً لو اجبر احدهما
الآخر على التفرق حيث ينتفى الاختيار بالكلية لاحتمال المرجوح لعدم الاعتداد
بهذا التفرق وهذه المسألة مبنية على مسألتين احديهما مبنية على الاخرى، الاولى
اذا علق الحكم على شيء هل يحصل بحصول بعض وان كان مستدبراً كادراك
ركعة من الوقت ام اذا كان مستقبلاً كانبجاء بعض القمر فى خروج وقت صلوة
الخشوف لان المستقبل يستدعى الكل استدعاء سيالاً فهو بحكم الكل بالقوة
القريبة واما مسألة اخر الوقت فخرج بالنص ام يفرق بين متمايز الاجزاء (مساخ)
كالثمن فلا يكفى فى التعليق حصول البعض والا لماعلم ارادة الكل و (او خ) يظن
ارادة احدهما على جهة الاشتراك فيلزم الاجمال بالتعليق على الشيء و بين سيال
الاجزاء فيكفى حصول البعض لاستلزامه الكل سواء كان مستقبلاً ام مستدبراً وهذا
هو الاقوى ام لا يحصل الا بالكل كحصول الخيار للبايع قبل الاقباض (بعد خ) ثلاثة
ايام ما لم يقبض جميع الثمن وذلك لان مرفوع الاختيار لم يحصل له التفرق بجميع
حقائقه بل قلبه وعقله لم يفارقاً بناء على المسألة الثانية ولانه بمنزلة العدم وهذا و
ان كان (هو خ) المشهور الظاهر لم يبين (لم بين خ) عليه الحكم الا انا فى مقام بيان
ما لعله (العله خ) يكون اصلاً يبتنى عليه، الثانية اذا مات احد المتبايعين فهل تفرق
المجلس بناء على ان الانسان حقيقة هو الروح وقد فارقت ام لا بناء على ان الامور
الشرعية مبنية على المتعارف والمتعارف ان الانسان هو هذا الجسد والاولى مبنية
على هذه فمن قال الاعتبار بالروح كان له على اعتداده او اكتفائه بالجزء عن الكل
القوم (القول خ) بعدم التفرق مع الاجبار بالتفرق المزيل للاختيار والا فلا (و)
يجرى فيهما لو كان (كانا خ) متبايعين هل حصل التفرق ام لا، نسخة ٣٠ خ) و
كذلك كثير من احكام سائر المعاملات والاحكام من الايقاعات والاحكام (و)
يجرى فيهما لو كان (كانا خ) متبايعين هل حصل التفرق ام لا، نسخة جوامع) فاذا
نظرت الى الاحكام التى قد يحصل فيها نوع الشركة مع التعدد وجدتها لا تكاد

تحصى كما ذكر حرسه الله بقوله ليست بمحصورة.

قال سلمه الله و منها مسألة الحدث الاصغر مع السبب المختص باحدهما مما يتعلق بالاعالى من نوم و نحوه فتعلق الطهارة به وحده دون صاحبه على الاقوى .
 اقول قوله مع السبب المختص باحدهما الى قوله من نوم و نحوه كالسكر و الاغماء على الاصح اما النوم فانه لما كانت الروح الحيوانية متعلقة بالقلب و منبسطة على سائر البدن لتدبير الغذاء بالاتها من الجاذبة و الهاضمة و الدافعة و الماسكة ربما (و بما خ) لحقها تعب و ملال و تطلب الاستراحة فتجذب من اقطار البدن و اول ما تنجذب منه من العينين فتجتمع فى القلب فينام صاحبها لاجتماعها فى القلب و قد ثبت شرعا انه حدث اصغر موجب للوضوء فكان هذا السبب مختصا بالاعالى ظاهرا باعتبار مباديه و ما ينسب اليه و الالفه فى كل البدن الاعالى و الاسافل لكن لما اراد حفظه الله تعالى بيان اختصاص الحدث ذكر النوم و هو بهذا الاعتبار كما ذكر متجه و نحوه كالسكر فانه تغطية العقل و محله الدماغ و منبعه القلب و الاغماء على القول بسببته كما هو الاظهر كالسكر باعتبار المحل و المنبع و ان اختلفا فى ذاتهما و بالجملة كلها تنسب الى الاعالى و اما البول و الغائط و الريح فالاقوى فى الاعتبار اشتراكهما فيها لان اعالى المعدة و ان تعدد (تعددا خ) الى الحقوين لكن اسافلها و الاتها كالمثانة و اسافل الامعاء و السبيلين يشتركان فيها فاذا كان ذلك من الاعالى تعلق بذلك المحدث حكم الطهارة دون صاحبه و قوله على الاقوى هو كذلك لان الشخصين متعددان فى الاعالى و الحدث وقع (دفع خ) من واحد مستقل بالسبب و الاته بالنسبة الى النوم و السكر و الاغماء فيلزمه خاصة حكم حدثه و لما كان الحدث انما هو عبارة عن النجاسة المعنوية الشائعة فى جميع البدن الذى من جملته الاسافل المشتركة و ذلك الحدث الشائع هو السبب فى وجوب الطهارة احتمل التشريك و لكن الاول اظهر .

قال ايده الله تعالى فاذا حاول الوضوء و اراد الحركة الى الماء و ابى عليه الاخر فهل له اجباره بنفسه او مع الرجوع الى الحاكم او لا بل ينتقل فرضه الى التيمم مع حصول ما يتيمم به .

اقول وجه الاجبار توقف الواجب المطلق عليه و كلما يتوقف عليه الواجب المطلق و هو مقدور فهو واجب و وجه استقلاله بالاجبار من دون الحاكم ان الحاكم انما يحتاج اليه لبيان ما يخفى من الاحكام و يشكل و هذا الوجوب بالنسبة الى المحدث لا خفاء فيه و لا اشكال و لان الاصل الاستقلال و عدم التسلط عليه فله اجباره و الا لما كان الواجب المطلق واجبا مطلقا و وجه الحاجة الى الحاكم ان الحاكم انما اقيم لاقامة العوج فهو خليفة عام في ابواب الحبسة التي هذا منها و غير مسلم ان هذا مما لا يخفى و لا يشكل و الاصل مقلوب و وجه عدم الاجبار ان الشخص الاخر لا يتعلق به حكم الشرطية لنفسه و لا يكلف اعانته في الطهارة كما في نظائره فاجباره منه او من الحاكم تحميل له وزر غيره و تكليف له بتكليف غيره و هو غير جائز شرعا و لا عقلا فان قيل ان الرجلين قد اشتركا فيهما فلكل واحد منهما في كل منهما نصف على سبيل الشيوع فاذا امتنع من مطاوعة المحدث فقد غصبه حصته من الرجلين قلنا ليس امتناعه مستلزما للغصب بل هو اعم نهاية الامر انه لا يجب عليه بذل حصته (حصّة خ) منهما للمحدث و اجباره على ما لا يجب عليه ظلم له فلا يجب اجباره و هذا هو الاقوى فينتقل فرضه الى التيمم و لو لم يرض بالمطاوعة الا بمال فهل يجب بذل ما لا يضر بحاله كسراء الماء و النقل اليه و الا انه ام لا لاصالة البراءة و الاول هو الظاهر .

قال ايده الله تعالى فان احتاج الى الحركة (بطل خ) فابى عليه ايضا احتمل فيه (فله خ) الاجبار المار و سقوط الصلوة لفقد الطهورين .

اقول قد تقدم تضعيف الاجبار و تقوية الانتقال الى التيمم و الحكم جار هنا فالاقوى انه حينئذ يكون فاقد الطهورين و فيه خمسة اقوال :

الاول الاداء لشغل الذمة بالامر المطلق و القضاء لتحصيل البراءة باليقين (اليقينية خ) .

و الثاني عدم وجوب الاداء لعدم الشرط و لا قضاء لعدم الامر بالقضاء .
و الثالث الاداء خاصة لوجود شرط الوجوب و هو توجه الخطاب للمكلف الخالي من موانع التكليف و الشرط المفقود شرط في الصحة لا في الوجوب و

لعموم (قوله خ) فاتوا منه ما استطعتم .

و الرابع القضاء خاصة لسقوط الاداء بفقد شرط الصحة و المشروط عدم عند عدم شرطه و اما القضاء فوجود المقتضى و هو الوجوب فاذا زال المانع و هو فقد الطهارة اعملنا حكم المقتضى لشغل الذمة المستصحب بناء على ان القضاء بمقتضى الامر الاول كما هو الاقوى خلافا للمشهور .

و الخامس قول المفيد انه ان ذكر الله فى الوقت بقدر الصلوة كفاه ذلك و الا فعليه القضاء بناء منه على ان الصلوة ذكر على هيئة مخصوصة فى وقت معين و الهيئة فى الوقت ممتنعة لفقد شرطها لان الذكر من حيث هو لا شرط له بل هو حسن على كل حال و الشرط للهيئة فاذا اتى بالميسور فى الوقت سقط عنه المعسور و الا فعليه القضاء لشغل الذمة و لعموم من فاتته صلواته (صلوة خ) و الارجح عندى من هذه الاقوال الاول و قد حققناه فى مسائل الاصول بما لا مزيد عليه فمن اراد الاطلاع عليه طلبه و اما شيخنا فانه اختار الثانى لسقوط الاداء بعدم الشرط و سقوط القضاء لعدم الامر الجديد بالصلوة كما هو مذهب المشهور .

قال سلمه الله و لو اراد المسح على القدمين المشتركين فابى عليه الاخر احتمال الاجبار و الاكتفاء بالاعلى كالمقطوع و الرجوع الى التيمم لاختصاصه بالعوالى .

اقول قد اشرنا سابقا الى ان الحقوين و ما تحتها مشترك بينهما على جهة الشيوع و هذا معلوم بدليل انك لو قلعت شعرة من ذلك المشترك تضررا تضررا بها معا دفعة فكان كل واحد اختص بها و قلعت من جلده و هذا شىء ظاهر فاذا اراد احدهما الطهارة من الحدث الاصغر المنسوب له او المشترك على الاحتمال و اراد المسح على القدمين المشتركين فابى عليه الاخر احتمال الاجبار و هو هنا اقوى من الاجبار على الحركة لان هناك اجبارا على المساعدة و هنا الاجبار دفع لمن منع من التصرف فى ماله و نظير هذه فى شراكة المال و الظاهر هناك لتسلط الشريك على انتزاع حصته المشاعة مع امتناعه او غيبته او مع غصبية حصة شريكه فيقاسم الغاصب بمعنى انتزاع حصته لا تولية حصة شريكه للغاصب فيكون غاصبا ضامنا و

استشكل المحقق الشيخ على (ره) فيما لو اجبره الظالم على دفع نصيب شريكه هل يتعين المدفوع للشريك و فيما لو اخذ الظالم قدر نصيب الشريك من المال المشاع بنية اخذ مال الشريك هل يتعين الباقي للمالك قال (ره) لم اجد للاصحاب فيه تصريحاً بنفى ولا اثبات مع ان الضرر قائم والحكم مشكل واعلم ان حكم ما نحن فيه مما يعلم منه ذلك و لو اعملنا بحديث لا ضرر و لا ضرار فى الاموال المشتركة قلنا بتعين حصة (حصته خ) فى صورة المقاسمة للظالم لا فى صورة اخذ الظالم قدر حصة الشريك و اما هنا فالامر دائر بين واجب و حرام بناء على ما رجحنا من عدم الاجبار و الا فلا حرام فاذا قلنا بعدم الاجبار كما هو الاجود لان الاصل عدم التسلط على الغير فجبهر فمسح كان واجبا و حراما لان حركة المسح الواجب منهي عنها لاستلزامها المسح على الغير المنهي عنه فلقوة المانع على دفع المقتضى و اشتراط القربة فى المقتضى يبطل هذا بناء على ان مطلق النهى مانع من الامر عند التعارض و لو اشترطنا فى مانعية النهى مقاومة الامر لا مطلقا فهل النهى عن المسح على حصة الاخر من القدمين مقاوم للامر بالمسح على حصته منها (منهما خ) الظاهر نعم فلو مسحها (مسح خ) فالحال هذه بطل وضوءه لان مسحه منهي عنه لاستلزامه المسح المنهي عنه من جهة الشريك فالاجود عدم الاجبار لما مر و عدم صحة مسحه لو مسح و اما الاكتفاء بالاغالى كالمقطوع فمبنى على ان ما تعذر الاتيان به و ان كان بعضا من الشيء الواحد بحكم المعدوم كالماء الموجود المحكوم بنجاسته عند مريد التيمم فانه معدوم حكما تبعا لمعدومية جهة الاستعمال و هى الطهورية ام لا لصدق الوجود (الموجود خ) و الوجدان عليه و لهذا اشترط الشيخ اهراقه فى صحة التيمم و الارجح انه بحكم المعدوم فعلى هذا يكتفى بالاغالى لذلك و لعموم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و لو قلنا بانه (به خ) بحكم الوجود و انما منع من استعماله مانع امكن الرجوع الى التيمم بناء على ان الوضوء لا يتبعض و على قول الشيخ (ره) يوضئ الاغالى و يتيمم عن المسح و يحتمل عن الكل و لو قلنا بأن الوضوء يتبعض على ما نقله محمد تقى المجلسى (ره) فى شرح الفقيه عن بعضهم كالغسل فاذا غسل شيئا منه ارتفع (عنه خ) الحدث فاذا غسل يده اليمنى فى الوضوء

جاز له مس خط القرآن بها قبل غسل اليد اليسرى احتمال توضع الاغالي و التيمم للاسافل بناء على ان حكم التيمم بحكم مبدله كما اذا امرنا من احدث في اثناء الغسل بالاتمام و الوضوء لرفع الحدث الاصغر عن الجزء الذي طهر من (ظهر منه خ) الاكبر او للكل بناء على عدم تبعض حكم التيمم.

قال ايده الله تعالى ثم اذا كان الاول متطهرا هل ينتقض طهارته (حدثه خ) بحدث صاحبه المتفرع على العوالى حيث ان الحدث تعلق بتمام البدن و من جملته بعض اعضاء الوضوء من الاخر و الوضوء لا يتبع بعض او تبقى طهارته و يختص الحدث بالعوالى فيجوز لكل منهما مس الكتاب بالاسافل او يختلف الحكم باختلافهما فيحرم المس من جهة المحدث دون المتطهر.

اقول اذا كان الاخر متطهرا هل ينتقض طهارته (حدثه خ) بحدث صاحبه المتفرع على العوالى اى حدث النوم و السكر و الاغماء ام لا، الظاهر انه لا ينتقض طهارته (حدثه خ) لاختلاف جهات الاسباب و محالها الموجب لاختلاف مسبباتها و اما تعلق الحدث بتمام البدن فانما تعلق منه بحصة المحدث لا بما يخص المتطهر لان مجاورة المتطهر (المحدث خ) حدث و ملاصقته ليس بحدث و ان كان على جهة الاشاعة لان الحكم و الواقع توافقا (يوافقا خ) هنا فاحتمال سريان الحدث على المتطهر بالاسباب العالية ضعيف جدا و مثله فى الضعف احتمال اختصاص الحدث بالاغالي بل تسرى الطهارة فى كل ما للمتطهر من المختص و المشترك و الحدث يسرى فى كل ما للمحدث من المختص و المشترك فيجوز للمتطهر مس الكتاب باعاليه و بالاسافل الا على ما احتمله فى التذكرة من تحريم المس بالعضو النجس بغير عين النجاسة فمن قال بذلك يحتمل له المنع من مس المتطهر بالاسافل بناء على ان النجاسة المعنوية بحكم النجاسة العينية كما اشارت اليه بعض الروايات و يحرم على المحدث مس الكتاب بالاغالي و الاسافل و لو اراد المتطهر مس الكتاب بالاسافل فامتنع المحدث فمس الكتاب قهرا على المحدث بنى على المس بالعضو النجس و لو امره المتطهر ان يمس له الكتاب فمس بقصد المس بما يخص المتطهر فاحتمالان و الاقوى المنع لان ما يخص المحدث هو الحامل حينئذ

لما يخص المتطهر و هو ممازج له على جهة الشيوخ و باقى كلامه يعلم مما ذكرنا.

قال سلمه الله تعالى و كذا الحكم فيما اذا التزم احدهما بالوضوء لبعض الاسباب دون الاخر.

اقول اذا التزم احدهما بالوضوء بالنذر و العهد و اليمين فى وقت او دائما جرت فيهما جميع الاحكام المحتملة سابقا من الاجبار و عدمه و الرجوع الى التيمم و احكام المس و اذا التزم الوضوء الرافع او المبيح و ان كان غير موقت انتظر السبب الصالح له نعم اذا قلنا بأن التجديدى رافع و مبيح كما هو الظاهر لا يجب الانتظار فى نذر المبيح و يجب فى نذر الرافع و لو نذر مطلق الطهارة لم يجب انتظار السبب الا اذا كان متطهرا عن جنابة فنذر الوضوء فى هذه الحال فان المشهور عدم انعقاد الرافع و المبيح و المطلق نعم ربما فهم من كلام بعضهم جواز التجديدى للمتطهر عن الجنابة كما قد يفهم من البحار و بالجملة نذر الرافع الموقت ان اتفق وقته محدثا و جب و الا انحل النذر و لا يجب الحدث لتحصيل الشرط على الصحيح و لا يتحقق لاحتمال انه محدث فى الواقع و الحاصل على تقدير انعقاد النذر تجرى فيه مع الاخر الاحتمالات المتقدمة.

قال ايده الله تعالى و منها اذا اشترك الحدث الاصغر بينهما فان وجب الوضوء على احدهما دون صاحبه لفراغه من صلاته جاء الحكم السابق فان اشتركا فى الوجوب كان القول بوجوب الاجبار فيه باحد الوجهين السابقين اقوى من السابق.

اقول اذا اشترك الحدث الاصغر بينهما فان كان قد صلى احدهما قبل الحدث جاء ما تقدم بالنسبة الى من لم يصل و قد ذكر سابقا و المراد باشتراك الحدث حصوله من الاسافل من بول او غائط او ريح و لا ريب فى الاشتراك لانها من الاسفلين اللذين انعم الله بهما على كل واحد منهما لحصول التخلّى منهما معا لاشتراكهما فى اسفل المعدة و المثانة و السيلين نعم لو خرج احد الثلاثة بعينه بحيث لا يشتهه بشىء غيرها من فوق المعدة و ان لم ينسد الطبيعى و لم يعتد فان لم

نقل بانه ناقض فلا كلام و ان قلنا انه ناقض كما هو الاجود و كان بحيث يختص باحدهما لحق حكمه بمن اختص به و قد مضى و ان لم يصليا و اشتركا في الحدث ترجح اجبار الممتنع بنفس المريد او بالحاكم لدخول هذه الصورة في الامر بالمعروف (و النهي خ) بخلاف الاولى و ان دخلت في المعاونة على البر فلا يتجه الاجبار و رجحان الاجبار هنا (هذا خ) مع ضيق الوقت او مع السعة و ظن عدم ارادة الممتنع اما مع السعة و ظن ارادته فالاجود العدم و مع عدم ظن الارادة لا يبعد رجحان الاجبار فان لم يتمكن من اجباره حيث يجوز توطأ هو و مسح لنفسه و ارتفع حدثه لانه مسلط على المسح فلا يكون منها عنه من جهة حصه الممتنع و يصلى و لا يضره ما في الاعضاء المشتركة من حدث الاخر و ليس كحامل النجاسة بل هو حامل المحدث و حامل المحدث ليس محدثا و حدث غير المصلى ليس نجسا و لا ممنوعا منه و يحتمل معارضته (معارضة خ) النهي عن التصرف في مال الغير بغير اذنه للامر بالواجب فيرجح المانع و هو احتمال قوى و عليه فيرجع الى التيمم على ما اختاره (نختاره خ) و اما الشيخ فانه قوى الاجبار لما ذكرنا و تردد فيما يأتى ظاهره التيمم و المسألة مشكلة و المنع عندى فى الكل اوجه ... سابقا فى مطلق المسح لعدم حصول الاشتراك فى الوجوب .

قال ايده الله تعالى و منها ما اذا اختص الحدث الاكبر باحدهما لتعلقه بالعوالى كمس الميت بها من واحد دون الاخر ففى مسألة التشريك بالاسافل فى الاجبار و عدمه نظير ما سبق فيما سبق .

اقول هذه المسألة يعلم حكمها مما سبق من جهة الاجبار و عدمه بالنسبة الى الاسافل و بقى فرق هو ان الحدث الاكبر يتبعض و معنى التبعض بقول مطلق ينقسم على قسمين احدهما انه لا يجب فيه التوالى بل يجوز غسل عضو اول النهار و الباقي عند صلوة الظهر و ثانيهما انه لو كان عند المحدث ما يكفى بعض الغسل من الماء فانه يستعمله فى الرأس مثلا و يتيمم بدلا عن الباقي او عن الكل على احتمال و بالجملة فهذا معنى تبعض الغسل فعلى هذا تفارق هذه المسألة نظيرتها السابقة فى الاصغر اذا حكمنا عليه بالرجوع الى التيمم لعدم التبعض هناك بهذا المعنى و

اطلاقه سلمه الله ليس يريد به العموم وانما اراد به حكم الاجبار وعدمه فى الجملة ولا يلزم منه المساواة فى جميع الاحكام وهذا معلوم وبقى شىء وهو ان حدث المس مختلف فيه هل هو حدث اكبر او حدث اصغر او حدث اكبر فى بعض الاحكام وحدث اصغر فى بعضها كجواز دخول المساجد وقراءة العزائم والسر فى ذلك انه ناشى عن الاكبر فهو انزل منه رتبة فله صورته وشبهه لعدم الاستقلال بل لا بد معه من الوضوء وحيث كان انزل منه كان اكثر احكامه احكام الاصغر والمصنف اطال الله عمره ورفع ذكره لم اعلم اختياره فى هذه المسألة فان كان اختياره انه اصغر فاطلاقه ان اراد به العموم لم يرد به كل شىء حتى فى عدم التبعض بقول مطلق لان ذلك مما لا يخفى على من هو ادنى منه فكيف مثله وهو هو وان اراد به ما (مما خ) ذكرنا سابقا كما هو الظاهر من المقام فلا بأس الا ان المقام يستدعى بيان الفرق لثلايتهم العموم وان اختار انه اكبر او التفصيل فالتفصيل كما ذكرنا.

قال سلمه الله تعالى ومنها ما اذا اشترك الاكبر بينهما كما اذا احدث من الاسافل واشتركا فى العوالى ويجزى الحكم فى الاجبار وعدمه وامكان طهارة احدهما دون الاخر على نحو ما مر.

اقول اذا اشتركا فى الاكبر كخروج المنى من الاسافل او الحيض او مساميتا باعاليهما فحكم الاجبار وعدمه اذا كان السبب من الاسافل يعلم مما سبق فى مسألة اشتراكهما فى الحدث الاصغر من رجحان الاجبار على التفصيل المذكور وامكان طهارة احدهما فيما اذا صلى احدهما فانه يمكن طهارة من لم يصل وان كان السبب من الاعالى كالمس فعلى المشهور ايضا كما اذا كان من الاسافل وعلى مذهب السيد المرتضى (ره) بعدم الوجوب لا يترجح الاجبار بل يترجح العدم وقد مر الاشارة الى نظائر ذلك فافهم.

قال سلمه الله تعالى ومنها ان يكون من احدهما الاكبر ومن الاخر الاصغر وحكمه ظاهر مما سبق.

اقول اذا كان من احدهما الاكبر فان كان من الاسافل ومن الاخر الاصغر

فيجربى فى كل منهما حكم ما سبق من اجبار كل منهما الاخر لاستعماله الاسافل المشتركة و عدمه و قد تقدم ان العدم ارجح فينقل كل منهما الى التيمم اما فى الاكبر فيغسل الرأس و هل يغسل من الجانب الايمن ما يختص به و ما يشارك فيه يتيمم بدلا منه ثم يغسل ما يختص به من الجانب الايسر و ما يشارك فيه يتيمم بدلا منه فيلزم (فيلزمه خ) تيممان احدهما فى الاثناء لاجل الترتيب و الاخر بعد غسل عالى الايسر و هذا عندى اظهر و قد اشرت الى مأخذ هذه مفصلة فى بعض ما كتبنا ام يتيمم عن الجانبين و يقصد الترتيب فى البدلية فيلزمه حينئذ غسل الرأس و يتيمم عن الباقي ام ينتقل الى التيمم اصلا فلا يغسل الرأس بل تيمم (يتيمم خ) عن الكل تيمما واحدا بناء على ان التبعض فى الغسل انما هو فى الموالاة خاصة و على ان الحدث لا يرتفع الا بغسل الكل فغسل البعض لا اثر له فلا فائدة فيه و يتفرع على هذا عدم جواز مس القرآن بالعضو الذى تم غسله و اذا احدث فى الاثناء اعاد من رأس و على ما اخترته و هو الاول يجربى حكم من وجد من الماء ما لا يكفيه فيستعمله بالغاما بلغ و يتيمم عن الباقي و لو عن بعض عضو و لو تيمم (يتيمم خ) عن العضو الذى لم يتم غسله كان احوط و ان كان الاكبر من الاعالى كالمس فعلى المشهور كذلك و على مذهب السيد (ره) عدم الاجبار اقوى و اولى و اما حكم الحدث الاصغر فظاهر مما تقدم .

قال سلمه الله و منها لزوم ازالة النجاسة المتعلقة بالمحل المشترك فى محل الاستنجاء او غيره او بالخاص و اراد الذهاب لازالتها و الحكم يعلم بالمقايسة فى المقامين .

اقول اذا كانت نجاسة باحدهما فان كانت فى محل مختص به من الاعالى او فى ثوبه و اراد الذهاب لازالتها فامتنع الاخر فحكمه يعلم مما سبق فى عدم الاجبار و احتمال الاجبار فاذا قلنا بالعدم كما مر فان كانت فى جسده و امكن ازالة بعضها و جب و الا فان كانت مما يعفا عن قليله و امكن جعلها كذلك و جب و الا فان امكن تخفيفها و جب بحك او بفرك و ما اشبه ذلك و الا فان كانت رطبة و امكن تخفيفها و جب و الا تركت كما هى و ان كانت فى ثوبه و لم يجد غيره ففى صلواته

احتمالات:

احدها القاؤه والصلوة عاريا مع امن المطلاع قائما والافجالسا ويومئ للركوع والسجود وان امكن السجود على بعض الاحوال كأن يستردبره بعقب رجليه تعين السجود تاما او ما تمكّن عنه .

ثانيها التخيير بين الصلوة فيه او القاؤه والصلوة عاريا والصلوة فيه قائما مؤديا للافعال تامة افضل

ثالثها تعيين الصلوة فيه و هو ضعيف و للاوسط الجمع بين الروايات و هو الاجود و ان كانت فى الاسافل المشتركة فى غير ما يحرم النظر اليه فان كان الاخر مطلوباً بالازالة كما لو لم يصل توجه الاجبار و الا فهل يقوى الاجبار هنا بخلاف الحدث ام يساويه فلا اجبار على المختار و لا يبعد قوة الاجبار لعدم مساواته للحدث لانه فى الحدث لا يسرى الى الاخر فيكون جبره على طهارة حصته غير راجح و لشرط النية من المجبور و هى لا تحصل الا من المختار و لا يكفى تولى الحاكم لها هنا كما يكفى فى اخراج زكوة مانع الزكوة فان الحاكم يجبره على الاخراج و يتولى النية و تكفى لانها منفصلة عنه فيصح فصل نيتها بخلاف ما هنا فلا يكون من اجبره على طهارة حصته محسنا بتولى ذلك لعدم التأثير بخلاف تولى تطهير حصته من الخبث فانها تطهر بذلك لعدم الحاجة الى النية فيكون محسنا فى تصرفه فى حصة الغير و ما على المحسنين من سبيل فيتجه هنا الاجبار فلا يعارض الامر بتطهير حصته النهى عن تطهير حصة الممتنع و لو عارضه فرضا طهرت حصة المرید لانه فى ظاهر الشريعة ليس عبادة فلا تشترط فيه النية لانه ازالة خبث و ان كانت فيما يحرم النظر اليه فكذلك من جهة رجحان الاجبار الا ان القاعدة المشهورة المعمول عليها تعارضه و هى كلما يحرم النظر اليه يحرم مسه لا العكس و هنا لما كانت حصة الغير شائعة فى حصته حتى انه يصدق ان القضيبي له و ينسب اليه ظاهرا كذلك و انه للاخر كذلك و فى الحقيقة لكل واحد نصف شائع فى نصف الاخر بحيث يكون حصته فى حصة الاخر ماثية ملموسة فاذا اقتضى الحال تطهيره كان مع امتناع الاخر قد تعارض المانع و المقتضى و لكن قلنا انه فى الخبث

لا تأثير للتعارض لما ذكرنا، بقى تعارض مانعية تحريم المس و النظر لمقتضى الازالة فتجب الازالة بوضع خرقة ثخينة على يد المزيل (المزمل خ) تمنع المماسه كما فى نظائره فان تعذرت الخرقة جففها بحجر او مدر او خشب و كل شىء جاف صلب غير صقيل ان لم يكن (لم يمكن خ) جعل احد هذه (الاحكام خ) مكان الخرقة او جففها و لو كانت لا جرم لها (بها خ) و امكن بصب الماء عليها او القعود فى الماء وجب و قدم على التجفيف وجوبا و الا صلى كما هو و لا يمس عورة غيره و لا ينظر اليها و ان كان لو فعل ذلك طهر كما فى نظائره مثلا لو ان رجلا غسل الاجنبية غسل الاموات و غسل عورتها بيده مكشوفة و نظر اليها حال ازالة النجاسة فلما اراد الغسل اجرى عليها الماء من غير مس و طفل لا يحرم عليه مسها يقبلها له او يقبلها هو بخشبة فغسلها غسل الاموات و هو ينظر اليها بل لو قبلها بيده الا انه لا يجرى بيده شيئا من الماء المعتبر فى التطهير على شىء من بدنها فالظاهر صحة غسلها و هذا مقتضى الاصول الشرعية بمعنى ترتب اثر الصحة عليه بحيث لا يجب بمسها غسل و لو وقعت فى البئر لم ينزح لها شىء و تجوز الصلوة عليها بذلك الغسل و لو وجدت النساء قبل الدفن بعد ذلك لم يجب تغسيلها و لو اجرى شيئا من الماء على شىء من شعرها بيده فاحتمالان مبيان على ان الشعر مما يجب غسله فى الاموات فيجب بمسه الغسل قبل الغسل ام لا و على الاستحباب هل النهى عن المستحب فى الواجب مبطل للواجب مطلقا ام اذا صدقت عليه الجزئية ام لا و بعضهم ابطل هذا الغسل و على فرض الصحة منعنا منه و قلنا يجب ان تدفن بثيابها من غير غسل لقوة المعارض و ليس المنع منه للنهى (عنه خ) فى حد ذاته و لا لاستلزامه المحرم المنهى عنه اذ لا ملازمة فى الحقيقة بينهما و انما ذلك لكراهة وقوع المحرم من نظر او مس فكساها سبحانه و تعالى بسره و طهرها بفاضل بره حفظا لحرمتها و طلبا لسترها من ستار العيوب عز و جل و لهذه العلة امرنا مرید ازالة النجاسة عن العورة المشتركة بغسلها بخرقة من غير نظر اليها و لا مس و بالجملة فالامر ان شاء الله تعالى ظاهر .

قال سلمه الله و منها انه لو كان احدهما كافرا فهل ينجس محل الاشتراك

فلا يظهر تغليب الاسلام وعلى الاول هل يسقط التكليف بالطهارة لبطلان التبويض او ينزل منزلة المقطوع او يلزم التيمم وعلى القول بتغليب الطهارة يتعين الارتماس بالمعصوم لعدم امكان التحفظ من تنجيس الماء او يلحق بالسابق .

اقول اذا كان احدهما كافرا كانت حصة المسلم طاهرة فى نفسها بمعنى انها جسد المسلم فاذا كانت حصة الكافر مداخله لها وجب الحكم بالنجاسة الخبثية المستمرة ولا ترتفع عن الحصتين الكافرة بالذات والمسلمة بالعرض لاستمرار الممازجة والمباشرة على الصحيح واحتمال تغليب جانب الاسلام اضعف من احتمال تغليب جانب الكفر لان النجاسة تتعدى والطهارة لا تتعدى وانما تتعدى الطهورية الى القابل لها لا مطلقا بل لكل حكمه و اراد سلمه الله بقوله فلا يظهر تغليب الاسلام ان المشترك يحتمل النجاسة التى لا تظهر عليها اثار الطهارة ولو حكما وان تغليب الاسلام ظهور الاثار حكما واحتمال عدم تغليب الاسلام ضعيف واحتمال تغليب الاسلام بحيث يحكم بالطهارة حتى من النجاسة الخبثية لصدق عصمة الماء عليه اضعف وقد احتمله بعض الناس ولعله استفاده من عبارات العلامة (ره) فى كتبه فيما اذا وقع الكافر فى البثر فمات ردا على ابن ادريس بنزح الكل (له خ) قال ما معناه انه اذا مات زال كفره لان الكفر اعتقاد وهذا بانتساب العضو الى المسلم فى الجملة اقوى وهو اضعف من تغليب الكفر ثم اذا احدث المسلم او الكافر من الاسافل هل يسقط التكليف بالطهارة لبطلان التبويض او تبعض لتزيله منزلة المقطوع او يلزم التيمم فوجه سقوط التكليف عدم قبول المحل للطهارة لانه جسد الكافر ولا تطهر الاعالى وحدها لعدم صحة التبويض لان الشرع لم يرد بتكليف وكلف (مكلف خ) بنصف طهارة والجزء المشترك ليس بحكم المعدوم مطلقا ولا يصار الى التيمم لان الماء موجود وهذا الوجه ضعيف جدا فلا ينبغي الالتفات اليه ولعله انما ذكره سلمه الله تعالى لانه فى معرض بيان الاحتمالات الممكنة ووجه التبويض كالمقطوع ان المشتركة فى جانب قابلية الطهارة بحكم المفقود فيشملة لا يسقط الميسور بالمعسور ووجه التيمم ان التبويض لا يجوز فى المائية فاذا حصل المانع منها وجب المصير الى بدلها و اقول

هذا يتجه على ارادة الحدث الاصغر وعلى ذلك فعلى المختار اقول اقويها الرجوع الى التيمم وان قلنا ان المشترك بحكم المعدوم اتجه حكم المقطوع لكنه هنا (هذا خ) قد يكون بحكم الموجود كما سيأتى وعلى قول الشيخ (ره) توضؤ الاعالى و تيمم عن الاسفل و يحتمل التيمم عن الكل بعد غسل الاعالى و مسح الرأس و لو وضأ الاعالى و مسح الرأس ثم وضع القدمين فى كثير لاينفعل و ادخل يديه فى الماء و مسح عليهما بقصد المسح ببقية البلل صح وفاقا للمحقق و من تبعه و خلافا للمشهور و على هذا فلا يصار الى التيمم مع امكان مبدله و الذى ظهر بعد بذل جهدى تعين هذا الوجه خصوصا هنا ان امكن حصول الماء الكثير و الا ففرضه التيمم و اما على فرض ان الحدث اكبر فان كان الغسل ارتماسا فى الكثير او رتب و غمس الاسفل الايمن بعد غسل الاعلى ثم الايسر كذلك صح لان حصة المسلم فى نفسها طاهرة و قابلة للتطهير فيرتفع حدثها بذلك و تبقى نجاسة الممازجة و هى خبثية لا تمنع مع التعذر من ازالتها و اما اذا كان الماء قليلا غسل الاعالى و اما الاسفل فان قلنا باكتفاء ماء الغسل لازالة النجاسة بدون تكرير بناء على ان القليل فى التطهير و غيره لاينفعل او لا يحكم بنجاسته الا بعد انفصاله عن العضو او فرقنا بين ورود الماء على النجاسة فلاينفعل و ان انفصل لا العكس امكن الحكم بطهارة الاسفل عن الحدث و حكم الخبث معلوم و الا فان قلنا بالتبعض بالمعنى الثانى كما مر على ما هو الراجح عندى غسل المختصة و تيمم (يتيمم خ) عن المشتركة تيممين احدهما بعد اعالى الايمن بدلا عن اسافله و الثانى بعد اعالى الايسر بدلا عن اسافله و قد مر على هذا انه ان قصد بالتيمم باقى العضو صح عندى و ان نوى به انه بدل كل العضو و ان غسل بعضه كان احوط و ان احتاط بالتيمم بعد ذلك عن الجملة حتى الرأس كان اولى و اعلم انه لايكفى عندى ماء الغسل لازالة النجاسة الا اذا كرر و قصد بالماء الثالث رفع الحدث هذا فيما يقبل الازالة و ان القليل ينفعل مطلقا و اما هنا فالمباشرة مستمرة فلا يقبل الطهارة عن الخبث الا بالاسلام و لا فرق عندى بين ورود الماء (على النجاسة خ) و ورود النجاسة فى انفعال القليل فلا ترتفع حدث الاسفل الا بالوضع فى الكثير و هو المراد بقوله حفظه الله تعالى و على

القول بتغليب الطهارة يتعين الارتماس بالمعصوم اى الذى لا يتفعل الا بالتغيير لعدم امكان التحفظ من تنجيس الماء و قوله او يلحق بالسابق يريد به تنزيله منزلة المقطوع او يلزم التيمم .

قال ايده الله و منها انه لو كان احدهما حريبا جاز لصاحبه استرقاقه ان تمكن من قهره و لو قهره اخر ملكه و تقسم الاجرة الحاصلة على وفق العمل فاذا عمل احدهما بيديه و رجله او بيد و رجل كان له ثلاثة ارباع و للآخر الربع او يدين و رجل كان له خمسة اسداس و للآخر السدس و ان عمل باحدى يديه و رجله كان له الثلثان و للآخر الثلث كل ذلك مع تساوى اليد و الرجل و لو كان المسترق اجنبيا جرى بينه و بين الاخر ما جرى بينه و بين صاحبه و لو كان الاسترقاق لاكثر من واحد قسموا و اقتسموا و لكل من استرقه بيعه و ايجاره و نحو ذلك .

اقول لو كان احدهما حريبا جاز للآخر ان يسترقه اذا تمكن من قهره لانه كغيره من الحربيين و الاتصال بالمسلم لا يخرججه عن حكم اهل ملته و لا يمنعه اتصاله به من ذلك رفعا لما قد توهم (يتوهم خ) كيف يملك نفسه لانه مشارك له فى كثير من اجزاء بدنه فيكون كأنه تملك بدنه لانه منفصل عنه حقيقة و حكما و تداخل بعض الاجزاء فى اخر على جهة الشيوع لا يخرججه عن التعدد حقيقة و حكما و تصورا و الا لما يمكن بيع الجزء المشاع و لا وقفه و لا اباحته اذا غصب الجزء الاخر و هذا ظاهر و لو لم يتمكن من قهره و استعان بغيره فقهره له احتمال بناء حكمه على ان الملك هل يحصل بمجرد الحيازة مطلقا او مع قصد التملك او مع عدم قصد الحيازة للغير و الظاهر هناك انه مع قصد التملك و انه مع قصد الحيازة للغير تثمر ملك الغير ما لم ينف ذلك و يترك المجاز معرضا عن (قصد خ) تملكه اما لو امره فالظاهر انه لا اشكال فى حصول الملك بذلك و هذه المسألة من هذا الشق الاخير فيملكه دون القاهر لانه و كيل فى القهر نعم لو قهره الاخر بنية انه له ملكه و ان كان بامر ذلك الاخر المسلم و لو اختلفا فالقول قول القاهر ثم انه ايده الله استأنف كلاما فقال و تقسم الاجرة الحاصلة لو عمل احدهما حرين كانا او مملوكين ام مختلفين على قدر العمل فاذا عمل احدهما بيديه و رجله و تساوى

عملهن فى استحقاق الاجرة او عمل بيد و رجل كان للعامل ثلاثة ارباع و للاخر الربع اذ فى الصورة الاولى يستحق اجرة يديه و رجل و اجرة الرجل الاخرى للاخر و هى ربع و فى الصورة الثانية كذلك لان له اجرة يد و نصف رجل و هى ثلاثة ارباع وبقى نصف رجل و اجرتها ربع للاخر و لو عمل بيدين و رجل كان له خمسة اسداس لان له اجرة يدين و نصف رجل و هى خمسة اسداس من الكل وبقى اجرة نصف رجل و هى سدس للاخر و ان عمل برجليه و احدى يديه كان له اجرة يد و رجل و هى ثلثان وبقى رجل و اجرتها ثلث و هذا ظاهر و لو ملكه الاخر فعمله لسيده شارك او اختص فلا ثمة فى ذكره و لو استرقه اجنبى كان مالكا له و قاسم الاخر العمل الصادر منه و من عبده على حسب العمل عن كل منهما باعتبار عمل الجوارح كما مر و لو شارك الاخر الاجنبى فى الاسترقاق او اشترى نصفه منه شارك الاجنبى فيما يختص به مملوكهما من العمل فاذا عمل الاخر بيدين و رجلين كان له سبعة اثمان و للاجنبى الثمن و كذا بيد و رجل و لو عمل بيد و رجلين كان له خمسة اسداس و للاجنبى السدس و لو عمل العبد بيدين و رجلين او بيد و رجل كان للاخر خمسة اثمان و للاجنبى ثلاثة اثمان و لو عمل بيد و رجلين كان للاخر الثلثان و للاجنبى الثلث و على هذا فقس ما لو اشرك احدهما العامل بيد واحدة فى هذه الصور مثالا لو عمل الحر بيدين و رجلين و عمل العبد بيد واحدة كان للحر اربعة اخماس و للاجنبى الخمس و لو عمل العبد بيدين و رجل (رجلين خ) و عمل الحر معه بيد واحدة كان للحر سبعة اعشار و للاجنبى ثلاثة اعشار و هكذا و لو تعدد الملاك له اقتسموا العمل او اجرته على حسب نصيبهم مع الانفراد و التشريك بنوع ما ذكر و لكل من استرقه او اشتراه من مالكة بيعه و ايجاره و وقفه و تدبيره و عتقه و لو كانا حرين فملكا و اعتق احدهما جاز له شراء الاخر و استيجاره و بالجملة تجرى عليه جميع احكام الممالك و لو كان احدهما ذكرا و الاخر انثى لزم فى تميزهما اختصاص قبل الذكر به و قبل الانثى بالاحساس بحيث يكون احساسه بالذكر اولى به من الانثى فينتشر عند شهوته و ان لم تشعر الانثى و يحس بمسه دونها و ان احست بالمس فعلى وجه ضعيف او بالتبع و حكم الفرج اليها

بهذه النسبة و لو لم يكن الامر متميزا بينهما عند انفسهما بحيث لا تظهر اثار الذكورة و الانوثة على الوجه بالحياء و عدمه و بانبات اللحية و عدمها فان امكن اعتبار البول من احد القبليين بأن يحس من اتاه الداعى به و الا فهما خنثيان مشكلان و لا يختلف الحال و لا الاحكام اما لو تمايزا لم ينطبق على جميع ما قررنا سابقا لجواز الاختصاص بالحدث من الاسافل و جواز ازالة النجاسة لكل منهما من قبله بالمس و جواز النظر الى ما يخصه هنا على القول بالمنع و بالجملة الاحكام المتقدمة على هذا الفرض و ان اختلفت لا تخفى .

بقى شىء على هذا الفرض يتفرع على كون احدهما رقائه ان كان الانثى فهل يجوز لمالكها الاجنبى وطؤها او تزويجها من الغير اشكال من انها متميزة فى نفسها و بقبلها فيجوز و مجرد ملازمة اخيها لها و عدم امكان الاستتار عنه لا يمنع اصل الجواز و ليست كالخنثى المشكل و لا قبلها كقبل المشكل لانفصال الاعالى و تمايزها مرتبطة كل اعلى باسفله و لو فرض شخص عدم التمايز قيل له ما نقل ان الخنثى التى كانت فى زمان امير المؤمنين عليه السلام و هى متحدة الاعالى و الاسافل ما سوى القبليين و تمايزت بالاعتبار المعتضد باثار التمايز فقد زوجت بامرأة فاحبلتها بولد و تزوجها شخص فحبلت منه بولد فكان لها ولد من صلبها و ولد من بطنها و قصتها مشهورة يدل على التعدد و هذه اولى و اذا ظهرت الاثار فى الاعالى بمثل الانبات و تمايز الشهوة بانتشار الذكر عند شهوته كان اولى و اظهر من تلك فيكون الجواز قويا و ان منعناه فى الخنثى لانا انما منعناه هناك لانه لم ينكح و اضحا و لهذا قال على عليه السلام لفاعل ذلك انت اجرا من خاصى الاسد و اما هنا على هذا الفرض فالظاهر انها واضحة و لا اشكال فى اصل العقد هذا مقتضى عموم الادلة و وجه المنع احتمال الاشتراك فى العضو و فى الاحساس اى احساس الذكر بذلك للاشتراك فى الحقوق و للشك فى تمايز البواطن كالرحم فيكون ملحقا بالمشكل على انا اذا نظرنا مقتضى القاعدة المتقدمة الموجبة لدفن الاجنبية الميتة بغير غسل بياها اذا لم يكن معها الا رجل اجنبى مع ان مقتضى الادلة صحة الغسل كما تقدم فاذا نظرت الى سر المنع هناك وجدته هنا اقوى (فالمنع اقوى خ) فان

قلت ان هذه ليست كالخنثى المشكل فاللاحاق بها قياس مع الفارق لان المشكل لا يحكم باصالة الته بل يبنى على احتمال الزيادة و لهذا اذا توالج الخنثيان المشكلان و اولج المشكل فى واضح او واضح فى مشكل لم يجب على احد منهم الغسل لاحتمال زيادة العضو المولوج فيه و (او خ) المولوج به و قول العلامة (ره) بالوجوب ضعيف و هذا الذى فرضته مقطوع باصالة القبل فيه فلا يلحق به قلت انما الحقناه به لاحتمال الاشتراك فيما ذكرناه و للشك فى تمايز البواطن و الاثار الظاهرة امارات لا توجب اليقين و لحصول احساس الذكر بذلك لاشتراك الحقوين و لان الشهوة اذا اتت يهتز لها جميع البدن و من جملته المشترك على انا قلنا ان مقتضى الادلة على هذا المفروض يقتضى جواز اصل العقد و انما قوينا المنع لسر القاعدة المتقدمة فى غسل الميتة الاجنبية التى حاصلها ان التكاليف المتعارضة من جهة اختلاف مصالح متعلقاتها يسلك فيها الشارع الحكيم الرؤوف برعيته جهة اللطف فيأمرهم بما هو لذاته بانفراده مكروه مثلا حفظا لهم عما هو اشد كراهة منه اذا تعارضا فافهم و لو اشتراها اخوها صح و انعتقت عليه على الظاهر لعموم الادلة و لو انعكس الامر بأن كان الذكر رقا جاز لها استرقاقه ثم اذا اعملنا حكم الاسافل هنا على الاشتراك اما من جهة اصل الاشتراك او من جهة الاحساس و لو بالمجاورة لاستلزامه السريان او بناء على اعتبار المخارج مع المشتركات الباطنية فى ثبوت الاحداث فحاضت وجب عليهما الوضوء و الغسل و لو اولج فى واضح وجب عليهما الغسل و على ما اعتبرناه من حصول التمايز بظهور الاثار حسا و عقلا كما هو المفروض المستلزم للتمايز شرعا تختص هو (هى ظ) فى حيضها بالوضوء و الغسل كما يختص هو بغسل الجنابة بالايلاج و خروج المنى من الذكر على فرض تعدد القبل و حصول التمايز كما ذكرنا فان تعدد القبل و لم يحصل التمايز بالاثار و لا انتساب فرض احدهما لاحد الشخصين و الاخر للاخر طلب التمييز بين ذكوريتهما او انوئيتهما او الاختلاف بالبول فان كان اذا طلب احدهما البول او امر بذلك دون الاخر خرج من واحد و بول الاخر يخرج من الاخر و يعرف ذلك بارادته نسب اليه ذلك القبل و عرف الذكر من الانثى و ان اتفقا مع التعاقب عند الداعى على قبل

مخصوص كان حكمهما منسوباً اليه و القبل الثانى زائد و ان خرج بول كل واحد عند الداعى الخاص من القبلين معا ابتداء و انقطاعا و ابتداء و لم يختلفا كانا خنثيين مشكلين و يعرف حكمهما مما سبق و ان لم يتعدد القبل حكم عليهما بحكم ذلك القبل الموجود من ذكورية و انوثية كما هو اصل المسألة فان كانا ذكرين لم يجز انكاحهما و ان كانا انثيين لم يجز نكاحهما و باقى الاحكام المتقدمة (المتعلقة خ) بتفاريع هذه المسائل كثيرة و اكثرها يعلم مما سبق مما ذكره الاصحاب شكر الله سعيهم .

قال ايده الله تعالى و منها انهما لو كانا مجتهدين او مقلدين او مختلفين و اختلف حكمهما مع التدافع اقتراعا و فى ترجيح الافضل وجه .

اقول اذا كانا مجتهدين و تعارضا فى حكمهما بالنسبة الى انفسهما او بالنسبة الى المستفتى لهما مثلا فكان سائل عن ماء قليل اصابته نجاسة و لم يكن غيره الا التراب فحكم احدهما بالانفعال و وجوب التيمم و الاخر بعدم الانفعال و وجوب الطهارة به فان كانا متساويين فى العلم و العدالة و الزهد عند المقلد بسبب الشهرة تخير المقلد و مع اختلافهما فى الافضية او الاعلية و الازهدية فان قلنا بتعين (بتعيين خ) الافضل و عدم جواز تقليد المفضول فلا كلام و الا فلا اقل من استحباب تخير الافضل و الامر فى هذه المسألة على ما افهم لا تشديد فيه فان من نظر الى ما جرت عليه (به خ) الفرقة المحقة فى الاعصار المتقدمة بل الى عصرنا هذا من عدم انحصار التقليد فى جانب الافضل بل لا تكاد تجد تعين الافضل فى الاستفتاء الا فى اللسن و الكتب و اما فى العمل فلا و هذا من غير تكبير بينهم مع حصول الظن من المجتهدين و المقلدين بوجود الافضل فى كل بلد و فيهم العلماء الاتقياء و لم ينه احد منهم مقلدا لاحد و ذلك اماراة الجواز على ان بعض العلماء انكر معرفة ذلك غالبا لاسيما بين العلماء المشتهرين بل صرح بعضهم بانه قد يكون الامر على خلاف الظن و الشهرة و لو قيل ان الاعتبار (الاعتماد خ) بالظن لا بالواقع قيل له كذلك و لكنهم يختلفون فى الافضية فى علمين معتبرين فى الاجتهاد و لا يكادون يتساوون فى كل ما يتوقف عليه الاجتهاد فان قيل قد نقل الاجماع على ذلك كثير

من العلماء والقائل بجواز ذلك قليل قلنا الاجماع فيه ان المخالف غير معلوم بعينه و هو ينقض الاجماع على ان الاجماع المنقول يحتمل ان يكون الاجماع اجماعا محصلا خاصا و المحصل اذا لم يكن عاما لا تكون حجيته عامة بل للمحصل خاصة بكسر الصاد و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و على تقدير حصول الاجماع المحصل العام فى الزمان السالف قد قررنا انه يجوز تعاكسه لاسباب اشرنا الى بعضها فى رسالتنا الموضوعة فى الاجماع على جهة الاشارة ما لم يتقارن (لم يقارن خ) اتفاق جميع الفرقة المحقة مع امامهم عليه السلام و حصول ذلك متعذر فى غير ضرورى المذهب فان قيل انك لا تشترط فى الصحة ذلك بل تكفى فى صحة العمل بوجود العامل بالحكم الواقعى بواحد مع امام العصر عليه السلام و اذا نظرت الى هذا الذى قررت وجدته لا يخلو زمان منه فان فى كل عصر علماء لا بد فيهم اعلم او اعدل و له مقلدون فيهم موافقون لما قرر العلماء فكيف قلت اما العمل فلا قلت انا لانمنع الافضلية و الاستحباب و انما الكلام فى التعين فانه من البعيد بل الممتنع ان يكون التعين مطابقا للواقع و اكثر الفرقة المحقة فى العمل على خلافه فى كل زمان نعم يكون فى بعض الاوقات اما انه عام يستمر ابدا فلا و هذا الكلام استطرده على اطلاق تعارض حكمهما و الا فظاهر عبارته سلمه الله تعالى فى تعارض حكمهما فى انفسهما و ذلك فى مثل ما مثلنا به حكم احدهما بانفعال القليل و الاخر بعدم الانفعال و لم يكن عندهما الا ماء قليل اصابته نجاسة فحضرت الصلوة فيقترعان فمن اخرجت القرعة حكمه عملا به و بيان ذلك ان المطهر لو توضأ طهر على مذهبه و لكن المنجس يمنعه لانه اذا مسح المطهر على قدميه نجست قدما المنجس و اذا منعه جاء ما قدمنا (قدمناه خ) فلا يجوز له المسح و الوضوء لا يتبعص فيرجع الى التيمم فان اخرجت القرعة حكم المنجس تيمما فكان المطهر لم يلحقه من القرعة ازيد مما يلزمه و لو منعه المنجس و المنجس لو اراد التيمم و لم يحضره ما يتيمم به و احتاج للسعى الى التراب فمنعه المطهر و قال انت منعنى من استعمال الماء فانا لا اسير معك الى التراب و قد قدمنا انه ليس له اجباره اليس يكون فاقد الطهورين فاذا اقترعا فخرج حكم احدهما عملا به معا اذ لا بد من

اتفاقهما على شىء شرعى و هو حكم القرعة لان عملهما بمذهب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح و بالقرعة ترجيح بمرجح و ان لم يعملها بها لزمهما مع التدافع عملهما بخلاف مذهبهما معا و كون القرعة لكل امر مشكل هو مقتضى مذهبهما فان قلت كيف يجوز للمجتهد ترك الراجح و العمل بالقرعة التى هى خلاف ظنه و هو مرجوح و انما قال الشارع انها لكل امر مشكل و الراجح ليس بمشكل فلزم محذوران احدهما ترك المجتهد لظنه و عمله بخلافه و ثانيهما استعمال القرعة فى غير محل مشروعيتها قلت تمام الجواب يحتاج الى تقديم كلمات على سبيل الاختصار و هى ان المجتهد مكلف بتحصيل حكم الله الواقع الوجودى فاذا طلبه و حصل له ظن بحكم راجح ظن انه هو فان كان هو فى الواقع فذاك و الا كفاه حكم الله الواقعى التشريعى الذى هو اقرب المجازات بحسب ظنه الى الواقعى الوجودى و ليس قولنا كفاه الواقعى التشريعى انه يجوز له طلبه بل يجب عليه طلب الواقعى الوجودى و لكن لما لم يقطع بعد بذل جهده باصابة الوجودى بل ظن انه اصابه و هذا النظر و الظن (بالظن خ) حاصل لمن خالفه فى الحكم فمن جهة الظن و عدم القطع قلنا انه اصاب الواقعى التشريعى و هو حكم الله المتعدد و معنى انه واقعى انه مطابق لما يريد الله منه فى الدنيا و الآخرة ما دام ظنه باقيا حتى يحصل له صارف عنه فيطلب الترجيح و يجدد النظر و هذا لما تعذر عليه العمل بمقتضى ظنه كما مر لم يكن المصير اليه راجحا و لم يكن العمل بقول الاخر الذى هو عنده مرجوح راجحا لانه خلاف ظنه كان حكمه الذى يراد منه حينئذ مشكلا لانه اذا تعذر عليه الراجح من جهة المانع و المرجوح من جهة المقتضى فيتوجه حكم القرعة لانها لكل امر مشكل فكان كل منهما كمن اشتبه عليه موضوع الحكم و ليس كل منهما كالمتردد فى الحكم لان ذلك قد تعارض الدليلان المبتنان للحكم عنده و هذا قد ثبت فى الجملة دليل كل من الطرفين الا انه قد اشتبه (اثبتته خ) عليه اى الحكمين هو المكلف به فتخرج القرعة حكما قد كلف به و مع هذا فهو لا يخرج بذلك عن ظن اصابه الواقع و السرف فى الترجيح بالقرعة انه لما ضعف الراجح بالمنع له و قوى المرجوح بالمنع من ضده تعادلا فيرجحان بالقرعة فان

قلت اذا كان كذلك فما الفائدة في القرعة لم لاتعمل احاديث التخيير فيتخيران حكما يعملان به قلت التخيير انما يحسن لمن يكون سبب التعادل عنده و هذان ليس سبب التعادل عندهما بل كل واحد عنده ترجيح و اما المعادلة (العادلة خ) فمن غيره فلا يحسن التخيير لعدم حصول دليل التعادل عنده من ظنه و لو فرض ان احدهما افضل في اصل الاجتهاد او الاعلمية او الاعدية او الازهدية عند انفسهما لم يبعد ان يكون ذلك مرجحا لاتباعه لقوة الظن في جهته و ضعف ظن المفضول بالمانع و ليس هذا تقليدا في حق المفضول بل هو ترجيح منه فهو نوع من الاستدلال اذ لا يجد دليلا اقوى منه مع وجود المانع و لعل هذا وجه قوله و في ترجيح الافضل وجه فيكون كما لو قوى دليله بالشهرة الا ان الاخذ بالقرعة اولى لاستنادها الى النص و كذلك لو كانا مقلدين احدهما قلد مطهرا و الاخر قلد منجسا جرى جميع ما ذكر لكن هنا يبنى على القول بلزوم اتباع الفقيه من المقلد و عدم جواز العدول و اما على القول بانه يجوز له العدول في المسألة الواحدة في واقعيتين فلا محذور ان يعدل احدهما الى تقليد من قلده الاخر فيتفقان و لا يحتاجان الى القرعة و لا يلزم من عدوله عن مقلده الرد عليه فيكون كالراد على الله لانه انما يلزم قبل العمل فاذا عمل بالمسألة مرة واحدة و عدل عنه لم يصدق عليه انه رد عليه و اما قبل العمل فاذا عدل بسبب مانع كمثّل ما نحن فيه فالظاهر انه كذلك و اما بدون سبب صارف فاشكال من انه بعد الاخذ عنه اذا عدل فقد رد عليه و يصدق عليه انه راد على الله لانه لم يثبت التصديق له بدون العمل و من ان الدليل انما دل على رد ما حكم به لا ما اُفتى به و فرق بينهما كما هو مفصل في باب القضاء من جواز النقض قبل الحكم برجوع الشهود على بعض الوجوه لا بعده بخلاف الاستفتاء و اما مع الاختلاف بأن كان احدهما مجتهدا و الاخر مقلدا لفقيه اخر يخالف مذهب اخيه كمسألة الانفعال و عدمه و حكمهما كما مر الا انه مبني على عدم جواز العدول او كان اخوه عنده ليس يعدل و باقى الاحكام يعرف مما سبق .

قال سلمه الله تعالى و منها انه لو مات احدهما فقط فهل يدعى ميتا تجرى عليه الاحكام او حيا لحيوة بعضه فلا تجرى عليه الاحكام الا بعد الفصل او الانفصال

و على الاول يجب قطعه مع عدم خوف السراية و مع الخوف يكفن و يترك المئزر و يحنط و يترك ما يتعلق بالاسافل و يبعد احتمال تبعيته .

اقول لو مات احدهما هل يكون بحكم الاموات لان نفسه خرجت و يتعفن لو بقى فتجرى عليه الاحكام و يجب على المسلمين القيام بتجهيزه ام يحكم عليه بحكم الحى لصدق الوحدة فى الجملة عليهما فيكون الاخر كالجزة فيصدق ان بعضه حى و من مات بعضه لا يجهز بل هو بحكم الاحياء لكن الاقوى انه ميت لعدم صدق الوحدة بل مبنى اصل هذه المسائل على التعدد و انما ذكر المصنف ذلك لبيان صحة فرض الاحتمال و لهذا لما كان عنده انه ميت لم يتعرض لذكر الحيوة و انما ذكر احكام الموت فعلى هذا يجب قطعه لاجل تجهيزه من تغسيل و تكفين و تحنيط و صلوة و دفن و لانه اذا بقى تعفن فقتل اخاه فلاجل هذا وجب قطعه و لا يلزم منه الجناية على الميت لمحل الضرورة فانها تبيح المحذورات و لكن مع عدم خوف السراية اما مع خوف السراية الى الحى فلا يجوز لان الجناية على الحى اعظم من الجناية على الميت و اكثر مضره و اشد و ان كان بقاؤه يسرى الى نفس الحى حتى انه كان شخصان خياطان فى بعض السنين فى بعض بلدان العجم على ما نقل لنا بهذه الحالة و ان احدهما مات و لم يقطع و حمله الاخر ثلاثة ايام فمات ايضا فيجوز ان يكون القطع اسلم و لكن الحكم فى ذلك عند ظن السراية و عدمها فان قطع عند جواز القطع قطع من اخر الجزة المختص الذى ليس بعده الا المشترك و يداوى الحى وجوبا حفظا لنفسه و يفعل بالميت ما يفعل بسائر الاموات الا ما سيأتى و لما كان المئزر من سوا تر المشترك ترك لاجل الحى و يحنط جبهته و راحته يديه و يترك مواضع الاشتراك ترجيحاً للحيوة و الظاهر ان المشتركة فى التكفين بمنزلة المعدوم و اما فى التغسيل و التحنيط فالذى تقتضيه الاصول انها تغسل و تحنط لانها بحكم المنفصل اما لو امتنع الحى فان الاحكام تجرى عليه كما تقدم و اما ترك المئزر و ما يتعلق بالاسافل من الكفن فهو الظاهر لترجيح جانب الحى فيما يقع فيه التدافع و لا ريب انها مانعة له من السعى و الذهاب و غير ذلك فتخصيص تركه بعد احتمال تبعيته بالكفن اولى و اما فى الغسل فان الاولى تغسيل المشتركة

غسل الاموات رفعاً لحدث الموت عنه بل لو قيل ان يجب غسل الاسافل على المسلمين عامة و عليه خاصة لكان اظهر .

قال سلمه الله تعالى و يصلى عليه صاحبه لو ساواه او تقدم الميت عليه و فى ادخال الاسافل فى النية وجه و لو قطع مما تحت العضو عظم اشتركا فى تجهيزه و لو امكن قطعه مع عدم خوف السراية قطع و يجب التخلص من النجاسة (و للتجهيز خ) و التجهيز ان كان مسلماً .

اقول اذا غسل هذا الميت و كفن منه ما يجب تكفينه و حنط كذلك وجبت الصلوة عليه فان كان قد قطع صلى عليه كغيره من الاموات و ينوى على الموجود منه و هل يضم الى الموجود ما بقى فى الحى اذا حضر فى النية او يضم اليه و ان لم يحضر الظاهر انه اذا لم يحضر لم يضم اليه بل يصلى على الموجود و لو حضر و قلنا انه يضم ما بقى اليه فى النية اذا حضر فهل يكفى مطلق الضم ام لا بد من ان يتقدم الحى على المصلين لوجوب جعل الميت بين المصلى و القبلة ، الاولى و الاحوط انه اذا وجد من يؤدى الصلوة الواجبة غيره يتقدم لان فيه اجزاء الميت و اذا حضرت الاجزاء ضمت الى الباقي فى الصلوة و تقدم كما يقدم (تقدم خ) الكل و لا يكفى اذا وجد مصل غيره لو تأخر عن المصلى او ساوقه على الاظهر الاحوط و لو كان هو المصلى لا غير قدم المنفصل و ضم ما فيه الى المنفصل فى النية على الاظهر و لو لم يقطع و حصل من يصلى عليه غيره فالاولى ذلك بأن يتقدم ليكون الميت بين المصلين و بين القبلة و هل يجوز له حينئذ الصلوة عليه لا يبعد ذلك و الاولى ان المصلين لا يأتون به فى الصلوة حينئذ لانه فى هذه الحال مساو للميت و المساواة للميت من المصلى انما تجوز مع عدم التمكن من جعله امامه فلو ائتموا به كانوا بحكم المساوين للميت لان صلوة المأموم مبنية على صلوة الامام و صلوة هذا الامام فيها ما فيها مع وجود غيره و لو لم يكن مصل الا هو قدم الميت ان امكن و لو بما يمكن منه كعطفه و الا كفت المساواة للضرورة و الاحوط انه ان كان الميت هو الايمن تياسر فى استقباله قليلاً ليكون الميت اقرب الى القبلة و ان كان الميت هو الايسر تيامن قليلاً كذلك و الاولى و الاحوط ان ينوى الصلوة على الكل من

المختص والمشارك ولو قطع و قطع معه عظم من المشترك اشتركا فى تجهيزه فان قطع العظم و هما حيان اشتركا فى تجهيزه بمعنى انه اذا كان فيه لحم على الاصح وجب تغسيله و تكفينه و تحنيطه ان كان من مواضع التحنيط و قوله سلمه الله اشتركا فى تجهيزه يشير الى ان الظاهر ان المسلمين انما يجب عليهم تجهيز ما يعجز عن تجهيز نفسه و اما من يقدر على تجهيز نفسه فانه هو المخاطب بذلك كمن يقدم تغسيله لحد او قصاص فانهم لا يغسلونه بل يؤمر بالاغتسال و هذا العظم المشترك بهذه المثابة فيشتركان فى شراء الماء و السدر و الكافور و يشتركان فى التغسيل و التكفين و التحنيط و الدفن و قوله ايده الله و يجب التخلص من النجاسة الخ ، يشير به الى انه يجب على الحى التخلص من النجاسة الحاصلة من الاجزاء الميتة التى يمكن قطعها بقطعها و بتطهير موضع الاتصال بتغسيل نجاسة الموت بالاغسال الثلاثة المعروفة لانه اذا اريد قطع ما يختص فلا بد من ادخال جزء منه من باب المقدمة فى الحى و ذلك الجزء ميت لا يطهر الا بالاغسال الثلاثة و كذلك تطهير اجزاء الميت الشايعة فى المشترك و كذلك يجب تطهير ما اصابه من الدم او غيره من النجاسات و كما يجب ذلك فى حق الحى للعبادة يجب التطهير فى حق الميت للتجهيز ثم قال و التجهيز اى و يجب التجهيز ان كان مسلما و هذا ظاهر .

قال سلمه الله تعالى و منها انهما لو زنيا او لاطا فهل عليهما حد (حد واحد خ) او حدان و لو جبر احدهما صاحبه على الفعل او كان احدهما نائما او غير راض بالفعل لم يكن على الاخر شىء من الائم و لا من مهر المثل للوطء المحرم او و طء الشبهة على اشكال .

اقول اذا زنيا او لاطا عامدين فالظاهر انه يجب عليهما حدان لانهما اثنان عقلا و حسا فيكونان اثنين شرعا و لا يخرجهما عن الاثنية اتحاد الالة لاشتراكهما فيها اذ لا تنقص حصة احدهما عن بعض منها كالحشفة و قدرها على ان القضيب من جهة المباشرة الصورية لكل واحد منهما الة تامة لان حصته شايعة فى حصة الاخر فتكون صورتها قدر صورة الكل فكل واحد يباشر بكل القضيب و يتلذذ بكله فلو طلب الحاكم الاثبات على زناهما و حضرت اربعة رجال عدول و شهد اثنان على

احدهما والآخران على الآخر فان اعتبرنا اتحاد الالة ثبتت (ثبتت خ) شهادتهم و ثبت حد واحد لانه بحكم زان واحد لكن الحاكم يرد شهادتهم و ليس ذلك الا للتعدد فتتعدد المسببات بتعدد الاسباب نعم لو كان احدهما مجبورا او نائما كان حد واحد على المختار خاصة و لا شيء على النائم و لا على المجبور المرفوع الاختيار و ان حصل له باعث جبلي بشرى حتى تلذذ و امنى ولكنه مرفوع الاختيار عن الامتناع فلا اثم عليه و لا حد ايضا و اما غير الراضى بالفعل فان كان لا اختيار له دخل فى المجبور و ان كان له اختيار لكنه غير راض فهذا يحتمل ان يجرى عليه فى بعض الاحوال حكم المختار بأن يكره فى الابتداء و تسكن نفسه فى الاثناء الى الفعل مع قدرته على الامتناع و ان لم تسكن نفسه الى الفعل من ابتدائه الى الانتهاء بل هو غير راض به و لكن يقدر على الامتناع فليس بمعذور لانه مأمور بالامتناع بكل جهده بل لو كان فى الابتداء مرفوع الاختيار ثم تجددت له القدرة فى الاثناء وجب النزاع عليه عند التجدد و الا فهو متعمد ثم اذا وقع من المجبور المرفوع الاختيار وطء المحرم لا يلزمه شيء من مهر مثل او ارش و انما يلزم الجابر لقوة السبب و ضعف المباشر و لو كان الجبر على و طى الشبهة فنقول انا قد قدمنا انه لا يجوز انكاحهما فاذا تزوجا كان سفاحا و الشبهة لا تتحقق الا بالنكاح الصحيح فعلى هذا يلحق بالمحرم و يمكن ان يقال انهما لم يعلما بالتحريم اما لجهلهما او قلدا فيه محللا فهنا يجوز ان يطأ شبهة و حينئذ نقول الجابر ان علم انها اجنبية و المجبور ظن انها زوجته فعلى الجابر الحد و على المشتبه مهر المثل لانه فى ظنه انما جبر على زوجته فهو من جهة مريد للوطى و انما احب تأخيرها و لم يرد تلك الساعة و طء زوجته فيتحقق وطء الشبهة بالنسبة اليه و يلحق به الولد خاصة و يلزمه المهر و يرجع به على من غره و جبره بخلاف ما لو كان مجبورا مرفوع الاختيار فانه لا شيء عليه و ان لحق به الولد على الاصلح لحوقا صحيحا لا لحوق شبهة و يلزم المهر الجابر لقوة السبب و ضعف المباشر و يحتمل ان المهر يلزمه و يرجع به على الجابر كالاول .

قال سلمه الله تعالى و لو كان الجبر و الشبهة منهما معا كان على كل واحد

منهما نصف المهر و كذا لو كان احدهما جابرا و الاخر مشتبه و يستقر الضمان على الجابر و يلحق الولد بالمشتبه منهما .

اقول اذا جبر كل واحد منهما صاحبه على من ظنها زوجته فالاجود انه يكون على كل واحد منهما مهر تام لانهما اثنان شرعا و عقلا و يرجع كل واحد على الاخر بما عزمه و انما لزم مهران لانهما متغايران كما قلنا و طأ بشبهة و كل من وطأ بشبهة فعليه المهر و لما كان مجبورا رجع به على من جبره لا يقال انه وطء واحد بالة واحدة فيجب مهر واحد على كل واحد نصف لانا نقول ان الوحدة فى الالة ظاهرا و هى متعددة عقلا و شرعا و كذلك الوطء لانا لو فرضنا ان رجلين ادخلا فى امرأة دفعة و امنيا دفعة و نزعا دفعة لكان على كل واحد (منهما خ) مهر تام و ليس هذا الا كما نحن فيه لانه محكوم عليهما بالتعدد فتعدد اللوازم بتعدد موجباتها و يحتمل اتحاد المهر لاتحاد الالة و الوطى فان الذى كان منهما كالذى يكون من شخص واحد فعلى هذا يلزم كل واحد نصف مهر المثل و لو اتت بولد اقرع بينهما و لا اثر للقيافة فى اللاحق و ان اتت بولدين احتمل الحاق ولد باحدهما و الاخر بالآخر لظاهر الحال و التخصيص بالقرعة و احتمل الحاقهما معا بواحد بالقرعة و هذا اولى من الاول و ان كان ضعيفا و احتمل الحاق ولد باحدهما بالقرعة ثم الاخر باحدهما بالقرعة فيساهم مرتين فاما ان يجتمعا لواحد او يفترقا و هذا هو الاقوى و الاولى و قوله ايده الله تعالى و كذا لو كان احدهما جابرا الى اخر ، يريد انه لو كان احدهما جابرا و الاخر مشتبه لزم كل واحد نصف المهر و يرجع المشتبه على الجابر بما عزم فيستقر الضمان اى ضمان تمام المهر على الجابر و لكن الجابر يلزمه الحد ان لم يكن مشتبه و الا فلا حد عليه و يتعين الحاق الولد بالمشتبه ان كان الجابر عالما و الا فالقرعة بينهما .

قال سلمه الله تعالى و فى الموطوءة يلحق (بالحامل خ) المشتبه و لو كان الحمل من غير المشتبه لم يلحق بواحد منهما كل ذلك على اعتبار محل الحمل دون محل الولادة و الاختلف الحكم فى بعض الصور و كذا فعل ما يوجب التعزير و على كل حال لا بد من اجتناب الاسافل .

اقول ظاهر عبارته حرسه الله تعالى انهما لو كانا اثنيين فان اشتبهتا بأن وطأهما رجل ظنا انه زوجها فالولد يلحق بالمشتبه فان اشتبه الرجل وهما الحق من جهة اعتبار محل الحمل بالرجل و بالحامل و على اعتبار محل الولادة يلحق بالرجل و بهما و لو اشتبه الرجل و الحامل الحق بهما على اعتبار محل الولادة و لم يلحق بالحامل لانها بغى و على اعتبار محل الحمل يلحق بالرجل خاصة و كذا لو تعمدا الحق به خاصة مطلقا فاما الحاقه بالرجل المشتبه فعلى ظاهر الشرع و اما الحاقه بالمشتبه من جهة محل الولادة فعلى معنى انها ام له يترتب عليه جميع ما يترتب على الام النسبية المعروفة الا فى الميراث و فى وجوب اجابتها فى الصلوة و فى الحضانة و فى وجوب انفاقها عليه مع حاجته و فقد ابيه او اعساره و وجوب انفاقه عليها كذلك و فى العقل عند من قال بعقل من يتقرب بالام فلو جنى ابن لها حملت به خاصة (خطأ خ) فلا يكون هذا الابن من العاقلة و ما اشبه ذلك على اشكال فى هذه المستثنيات و ما اشبهها من عدم كونها اما حقيقة لان الام من حملت به و هذه لم تحمل به و من صدق الاسم باعتبار محل الولادة و بالجملة يلحق بالمشتبه من الرجل و الحامل و ما لم يشتبه لم يلحق به و غير الحامل اذا اشتبهت فهذا حكمها و هذا معنى قول المصنف حفظه الله دون محل الولادة و الا اختلف الحكم فى بعض الصور و قوله و كذا فعل ما يوجب التعزير الخ ، يريد به انه يتعلق بالعالم دون المشتبه على فرض الذكورية و الانوثة ثم قال و على كل حال لا بد من اجتناب الاسافل و ذلك فيما اذا اختص الحد او التعزير بواحد لثلايحد من لا حد عليه او يعزر اما لو اشتركا فلا و مثل ذلك لو اختص و ظن السراية فى قطع او قصاص فانه يجتنب و يأتى ان شاء الله زيادة لهذا .

قال سلمه الله تعالى و منها درء الحدود و القصاص مع خوف السراية سواء كانت الجناية من احدهما على صاحبه او من خارج و يستوفى منه ما لا يخشى سرايته او مقدار ذلك و لا يستوفى تماما .

اقول اذا وجب على احدهما حد فلا يخلو ان يكون ذلك حقا لله كقطع يد فى السرقة او حقا للادمين (للادميين خ) كما اذا قطع احدهما رجل رجل او يده فان لم

يخف السراية قطعت يده فى السرقة و فى القصاص و عليه نصف دية الرجل المجنى عليه و لا تقطع رجله لانه لا يختص بها بل تلزمه الدية و ان خيف السراية و ظن ذلك لزم دية اليد نصف دية كاملة لمن قطع يده و لا تقطع يده فى السرقة و لا شىء عليه لانه حق الله سبحانه و الله اسقط حقه كراهة السراية الى من لم يذنب و يستتاب مع التعزير الذى لا يظن معه السراية فان عاد و سرق عزر مع خوف السراية بالتعزير و عدم الخوف بالقطع فلو وجب قتله فى الرابعة او الثالثة نظر فى امره ان كان اذا قتل لا تحصل السراية بقطعه قتل و قطع و الا ترك و كرر عليه ما لا يخاف منه السراية كالتعزير او كتحليل اكله و شربه و الا ترك و خلى و قدر الله و حكمه و لا فرق بين جنايته على صاحبه او على اجنبى و ان قطع رجل رجل فهل له قطع رجلهما برجله بدون رد لانهما واحدة بواحدة فلا اسراف ام يرد عليهما نصف دية لان رجلهما بمنزلة رجلين ام يصالحهما بشىء للشك فى الوحدة و التعدد و الظاهر الاول لان رجلهما واحدة و التعدد المعتبر فى كثير من الاحكام انما هو باعتبار تعدد الحصاة لا تعدد الرجل و طالب القصاص لا يطلب حصاة فلو طلب دية رجله وجب على كل واحد نصف دية رجل و لهما فى الرجل كل واحد نصف فاذا قطعهما كان قد قطع على كل جان نصف رجل و هو تمام حقه و كونها قائمة مقام اثنتين غير مسلم لان انتفاع كل واحد انما هو بالاثنتين معا على جهة البدلية و القياس على عين الاعور قياس مع الفارق و الصلح لا يجب لعدم الشك فالاول اقوى و لو امكن استيفاء بعض لا تظن معه السراية كقطع اصبعين فى السرقة او اثنين و نصف و هكذا استوفى منه ما يمكن اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و لو امكن ذلك فى قصاص الجناية و طلب المجنى عليه ما يمكن احتمال ذلك و يعطى باقى الدية بحساب الباقي و احتمال العدم و اعطائه دية اليد كاملة لان الذى سلط عليه فيه هو اليد فاذا منع منها اجمع انتقل حقه الى الدية و التبعض غير مأمور به بالخصوص و فى الاول قوة و عدم الخصوص لندور الوقوع مع ان العموم يتناول ما لا خصوص فيه و انما ترك التخصيص لذلك .

قال ايده الله و منها انه يجوز لكل واحد منهما لمس العورة للاستنجاء وغيره

اختيارا واضطارا على اشكال فى القسم الاول.

اقول هل يجوز لكل واحد منهما لمس العورة و النظر اليها مع الاختيار و الاضطرار ام لا يجوز مع الاختيار ام لا يجوز مطلقا قد تقدم اختيارنا للمنع (مطلقا خ) و قد سبق فراجع و وجه الجواز انتسابها اليه عرفا و لغة و لا مانع من الجواز و لا دليل على المنع ظاهرا و دليل الجواز انها عورة لصاحبها و كل عورة يجوز ان ينظر اليها صاحبها و يمسها فهذه يجوز ان ينظر اليها صاحبها و للعموم و وجه الجواز مع الاضطرار انها مشتركة و لا يجوز مس حصة الغير نعم لما كان الواجب على المكلف ازالة النجاسات لاجل العبادة المشروطة بالطهارة فيضطر الى المس و النظر و الضرورات تبيح المحذورات و وجه المنع مطلقا ما قدمناه سابقا و المصنف اطال الله بقاءه استشكل فى الاختيار من جهة الاشتراك و ان عورة الغير محرمة على غير صاحبها نظرا و مسا خرج من ذلك حالة الاضطرار و بقى الباقي على اصالة المنع.

قال سلمه الله تعالى و منها انه لو ارتدا معا عن فطرة جرى عليهما تمام الاحكام و لو ارتد احدهما و كان رجلا جرى عليه فى امر امواله و ديونه الى غير ذلك حكم الرجل و ان بقى حيا خوف السراية و ان كانت امرأة لم تحبس و ضيق عليها فى المأكل و المشرب و الملبس و نحوها ان لم يترتب من ذلك ضعف و ضرر على الاسافل.

اقول لو ارتدا معا عن فطرة جرى عليهما تمام الاحكام بأن يقتلا و لا تقبل توبتهما فى الدنيا اجماعا و اما فى الآخرة ففيها قولان و الادلة على القبول اكثر و اصح فالقول به اوجه و فائدة توبته مع وجوب قتله مطلقا قبولها فى الآخرة فقوله تمام الاحكام، يريد به انهما يقتلان و تقسم اموالهما و لو فرض لهما زوجة اعتدت و تزوجت و لو تابا و لم يقدر على قتلها او ارتدا و تابا و ما يعلم بهما احد او ارتد احدهما و تاب و يخاف السراية بقتله قبلت توبتهما على الاصح و تقسم اموالهما على الورثة و لا تعود اليهما ابدا و تحل ديونهما المؤجلة التى عليهما و تحرم عليهما زوجتهما ان كانت و تحل لهما بعد العدة بعقد جديد و هل تحل لهما بعقد جديد

قبل انقضاء العدة احتمالان و مقتضى الاصول الجواز لانها ليست باينة و الالمجاز بعد العدة و لا مختلفة يتوقف على الرجوع فى البذل و انما انفسخ العقد بالارتداد و قوله و لو ارتد احدهما الخ، يريد به انه ان كان رجلا جرى عليه حكم الرجل المرتد عن فطرة الا فى القتل اذا خيف السراية و الا قتل و يداوى المسلم و يغسل موضع القطع و الاعضاء المشتركة غسل الاموات و جوبا على الحى للعبادة اذا لم يكن المرتد اغتسل قبل القتل لانه اذا تاب قبل القتل كان قتله حدا فيؤمر بالاغتسال غسل الاموات فاذا فعل ذلك و قتل لم يجب على الحى الاغتسال و لا غسل موضع القطع الا ان يكون خرج دم فيطهر تطهير ازالة و ان كان المرتد امرأة لم تحبس كما فى المنفردة (كالمنفردة خ) لان الحبس ضرر (عزرخ) على الاخر نعم يضيق عليها فى المأكل و المشرب و الملبس حتى تتوب الا ان يلحق الاخر ضعف يضر موضع الاشتراك فيترك لثلاث زواجر و زواجر اخرى.

قال سلمه الله و منها انهما يحسبان باثنين و لكل حكمه فى الفسق و العدالة فى الشهادة و الجمعة و الجماعة و العيدين و الجناية و العاقلة و النفقة و سهام الزكوة و الخمس و النذر و القسمة و نحوها و فى الخنثى برجل و امرأة فى الميراث و فى غيره يتبع حكم القاعدة و الاصل و يقوم فيه احتمالات عديدة.

اقول يريد انهما يعدان باثنين اى برجلين ان كانا ذكرين و بامرأتين ان كانا اثنتين و برجل و امرأة ان كانا مختلفين فى كل مقام بما يقتضيه فى الشهادة ان كانا عدلين فهما بينة تامة و فى الزنا نصف بينة و مع الاختلاف رجل و امرأة فتضم اليها (اليهما خ) امرأة فتتم البينة فيما تقبل فيه النساء منضمات و منفردات و ان كانا امرأتين و هما ثقتان فيضم اليهما رجل و امرأتان فتتم البينة و هكذا و فى عدد الجمعة اذا كانا ذكرين يحسبان من جملة جماعة عدد الجمعة الذى هو شرط الوجوب السبعة او الخمسة باثنين و فى الجماعة فى الثواب و استحباب التأخر عن الامام و فى العيدين كالجمعة و فى الجناية اذا قتلا خطأ فديتان و عمدا يقتص لهما باثنين و ان قتلها واحد قتله وليهما و اخذ من تركته دية تامة و ان كانا القاتلين عمدا تخير (يخير خ) ولى المقتول بين قتلها و اعطاء دية واحدة تقسم بين

وارثيهما وبين قتل احديهما ويرد الباقي على ورثة اخيه نصف دية واذا علم الولي السراية الى الآخر فهل يتسلط على قتل احدهما بدون ضمان (له خ) لعموم فقد جعلنا لوليه سلطانا ولا يكون ضامنا اذ لم يقصد قتل الاثنين ام يكون ضامنا مع العلم بالسراية الظاهر الثاني لانه مع العلم بالسراية قاصد للانتقام فهو جان اما لو علم عدم السراية فسرت فالظاهر العدم لانه تلف بسائغ مأمول (مأمور خ) به فلا عقوبة ولا قصاص فتؤدى ديته من بيت المال ويحتمل الضمان بالدية لا غير لانه لم يفعل ما يظن (فيه خ) الضرر الموجب للقصاص فتجب الدية اذ لا بطل دم امرئ مسلم وهما ايضا اثنان في العقل لانه اذا قتل قريبه شخصا خطأ كانت الدية على عاقلته وهذان من العاقلة فيعدان اثنين وكذلك في القسامة يحلف كل واحد منهما قدر ما يخص الرجل المنفرد من الايمان لانهما اثنان وكذلك حكمهما في النفقة بأن كانا قرييين مع شخص اخر لفقر تجب نفقته عليهم كالا بوبن فعلى اخيهما ثلث وعليهما ثلثان ولو انعكس فكانا مع اخيهما تجب نفقتهم على الآخر فلهما ثلثان وله الثلث وكذا في سهام الزكوة اما بأن يقسم الوالى الزكوة على عدد الرؤوس فلهما سهمان واما بأن يكون احدهما فقيرا والآخر عاملا وغارما فيعطى الفقير منهما من سهم الفقراء والغارم من سهم الغارمين او من حاصل وقف على الفقراء فيعطيهما سهمين وكذلك الخمس والنذور لطائفة هما منهم وكذا في القسمة لو كانتا زوجتين فرضا كان لهما ليلتان من اربع لانهما امرأتان واذا قلنا بتحريم العزل الا بالاذن فاذنت احديهما توقف الجواز على اذن الاخرى وهكذا ولو كانتا خنثيين مشكلين كما تقدم المثال لهما فهما في العدالة امرأتان للشك فيما زاد على ذلك وفي النفقة نفسان وسهام الزكوة والخمس والنذور فما اعتبر فيه النفس فهما نفسان وما اعتبر فيه الذكورة كالشهادة على رؤية الهلال فلا تقبل شهادتهما عملا باخس المقدمتين والذكورة المحتملة لا ترفع اصل العدم وفي الشهادة على الاموال فامرأتان وعلى الوصية كذلك ولا يعقلان في العاقلة وفي الميراث رجل وامرأة وعلى فرض انهما تولدا من نكاح الشخصين على حق واحد فتعين (فيتعين خ) احد الخنثيين باحدهما والآخر بالآخر بالقرعة كما مر فان كانا لواحد بالقرعة مرتين فلا كلام وان كان

كل واحد لآخر و كان لاحد الابوين المذكورين ولد اخرج له بالقرعة فمات ابو الولد كان للولد المذكور اربعة اسباع و لاخته الخنثى المنسوب اليه (الى ابيه خ) ثلاثة اسباع و ليس للخنثى الاخرى شىء لانه لا يرث عن عمه مع وجود اولاده و لو مات الولد ورثه اخوه الخنثى و لا يرث الخنثى الاخرى لانه ابن عم و لا يرث مع الاخ و هكذا فى كل شىء بحسبه و هذا معنى قوله سلمه الله يتبع حكم القاعدة و الاصل و يقوم فيه احتمالات عديدة.

قال سلمه الله تعالى و منها تعين الدية فى محل القصاص الذى يخشى سريته.

اقول قد تقدم هذا المعنى مرارا فيما ذكرناه و معناه انه لو جنى احدهما عمدا اختص بالقصاص منه كما مر فان خيف سريته على الاخر تعينت الدية هنا لثلاثكون جناية على صاحبه من غير جرم هذا حكمه فى الدنيا و اما حكمه فى الآخرة فنقول ان كان باذلا مهجته لاصحاب الحق كان هذا حق الاولياء فى الدنيا و الآخرة و يبقى حق المقتول يوم القيامة و القاعدة المستفادة من علوم اهل العصمة عليهم السلام انه اذا كان بذل نفسه و ندم على فعله و تاب عند ربه و طالبه المقتول يوم القيامة بحقه ان الله سبحانه يعوض المقتول بما يرضيه عنه و ان لم يكن باذلا او باذلا لعلمه بعدم جواز قتله اذا علمت السراية على الغير و قد علمت فالتجأ فى الاعتذار الى خوف السراية فهذا اذا رضوا الورثة بالدية (رضوا خ) استدراكا للفئات و لو انهم يمكنون مارضوا بالدية فهؤلاء يطالبون بحقهم يوم القيامة و حقهم ارش ما بين القتل و الدية عند علام الغيوب و ان لم يتب اقتص منه المقتول فى الآخرة و ارش ما بين القتل و الدية قيمة تشفى النفس و رضاها و معرفة ذلك عند علام الغيوب.

قال سلمه الله تعالى و منها انه يسقط غسل المس مع عدم امكان التجنب و لو بمقدار صلوة واحدة و كذا بدله من التيمم فيكون كفاقد الطهورين دائما و الاقوى انه يلزم الاتيان به و يكتفى به و لا اثر للحدث الحادث كمستدام الحدث.

اقول اذا مات احدهما او قتل و قطع قلنا سابقا انه يجب عليه تغسيل موضع

القطع و المشتركات غسل الاموات ليرتفع حدث الموت فاذا ارتفع حدث الموت اغتسل الحي غسل المس فلا يستمر المس لان ما فيه من الميت طاهرة بعد التغسيل بالاغسال الثلاثة ثم اغتسل هو غسل المس فطهر عن نجاسة المماساة فلا يحتاج بعد ذلك الى شىء نعم هنا شىء و هو ان العلماء اختلفوا فى نجاسة الموت بالنسبة الى المس هل هى حكمية ام عينية ام حكمية مع اليوسة عينية مع الرطوبة فمن قال انها حكمية قال انها لا تتعدى من الماس ماس العضو الى الماس للميت و القائل بالعينية تتعدى عنده و كذا من قال بالتفصيل كما هو الراجح عندى مع الرطوبة بمعنى انه اذا مس الميت بالرطوبة كانت تتعدى مع الرطوبة من الماس الى غيره مع الرطوبة و من الغير الى غيره (الغير خ) كذلك فعلى القول بالعينية مطلقا او مع الرطوبة انه اذا مات حصلت المماساة فى موضع الاتصال و فى المشتركات و غسل الاموات انما يزيل الاحداث لا الاخبار فهنا اشكالان :

الاول انه لا يخلو اما ان يظهر من خبث المماساة قبل التغسيل او بعده فان كان قبل التّغسيل ما افاد شيئا لاستمرار المماساة و ان كان بعد التّغسيل كان قد استعمل الماء الذى للتغسيل فى محل نجس فمن قال بالعينية مطلقا او مع الرطوبة ان اكتفى بماء واحد لطهارة الحدث و ازالة الخبث فلا كلام عنده فى ظاهر الجسد و من لم يكتف بجاء الاشكال فى رفع الحدث لانه استعمل فيه ماء نجسا و الماء النجس لا يرفع الحدث فلا يرتفع حدثه فان قيل هذا يلزم فى الميت المنفرد قلنا الميت نفسه لا اشكال فى طهارته فان الشارع ما اعتبر ذلك فى نفسه و الا لما طهر ميت قط الا اذا غمس فى كثير و هذا خلاف الضرورة و انما الاشكال فى حصة الحي المباشرة للميت فانها نجست بالملاقاة فهى بمنزلة نجاسة خارجية على جسد الميت فينفع بها الماء فلا يرفع الحدث.

الثانى انه على تقدير الحكم بالطهارة اما على الاكتفاء او على القول بعدم انفعال القليل او على القول بالفرق بين الورود او على الغمس فى الكثير فانما يطهر الظاهر خاصة و الاشكال انما هو فى الاجزاء الباطنة فانا و ان حكمنا بارتفاع الحدث عن حصة الميت لم نحكم على حصة الحي بالطهارة من خبث المماساة لان

الماء على اى حال لم يتصل بها فهي مستمرة النجاسة الخبيثة فان قلنا بانها حكمية لا تنتفع (انما ننتفع خ) بهذا القول فى الظواهر من طهارتها والاكتفاء بماء الغسل فى تطهيرها و عدم انفعاله بها و اما البواطن فهي على ما هى عليه لم يتصل بها مطهر فهي ابداء نجسة فعلى ما قررناه سابقا من الحكم على الاجزاء المشتركة بالانفراد حكما بمعنى ترتب جميع احكام الانفراد عليه لا مرد لهذين الاشكالين و لقائل ان يقول هذا من البواطن و هى لا تنتجس و فيه ان التى لا تنجس البواطن النجاسة (بالنجاسة خ) الاصلية مثلا فى باطنه البول و لا يضر و لو شرب بولا و جب ان يتقيأ و لا يغتفر له كما يغتفر من الاصل و كاجزاء اللحم المتنجسة بين الاسنان فانها نجسة و الاقوى فى رفع الاشكال الاستعمال بالضرورة فانما يتعذر من النجاسة مغتفر فى العبادة و اما فى الاشكال الاول فيقدم غسل الاموات و هو يجرى فى الظواهر فانه يطهر فيها و حكم (بواطن خ) اجزاء الحى المتنجسة بحكم (بتطهير خ) ظاهر الميت و لسكوت الشارع عنه و ليس عن (سكوته عنه خ) غفلة و مع هذا فالاحتياط الاغتسال (فالاغتسال خ) فى كثير (كحوض خ) فيه كر يوضع فيه الصدر قليلا و يغتسل فيه ثم فى اخر كافور ثم فى كثير (للقراح خ) هذا اذا قطع و اما اذا لم يقطع لخوف السراية فان امكن تغسيله غسل الاموات و جب و طهر المختص و المشترك و ان كان فى كثير من الاغسال الثلاثة فقد احتاط ثم يغتسل الحى غسل المس و يطهر منه باقى النجاسة الخبيثة من المس قبل التغسيل على القول بالعينية فيطهر الحى ظواهره قبل غسل المس ان اغتسل بقليل و الا كفاه غسل المس فى الكثير و طهرت ظواهره و اما بواطنه من المشتركة فقد تقدم الكلام فيه فان لم يمكن تغسيله استمر المس فلا يفيد غسل المس شيئا فهل يسقط الغسل لعدم الفائدة ام يجب الغسل لانه يرفع الميسور من حدث المس بناء على ما ذكرنا من معنى التبعض الثانى ام يرجع الى التيمم لانه مختص بالاعلى اما على ما اشرنا اليه و رجحناه من تبعض الغسل بالمعنى الثانى فيجب الغسل و تطهر به المختصة خاصة بناء على الاتيان بالميسور و على ان غسل المس فرع الفرع و فرع الفرع فرع و الفرع يتبع الاصل الا ما اخرجه دليل فيجرى فيه حكم الاصل و هو تبعض بالمعنى الثانى و

يفيد تقليل النجاسة الحديثة و ضعف المانع و هو ما نستطيعه (تستطيعه خ) من الأمور به و ذلك مطلوب شرعا و وجه سقوط الغسل ظاهر لاستمرار المماساة النافية لفائدة غسل البعض و اما التيمم فوجهه قوى لانه يفيد الاباحة و ان بقى الحدث فان جوزنا سقوط الغسل لعدم شموله امكن سقوط التيمم لذلك السبب بطريق اولى من جهة انه بدل و الا (الا فلاخ) فالاولوية مقلوبة لان التيمم و ان لم يرفع المانع لكنه يرفع المنع مطلقا فاعتباره قوى فان قلنا باحتمال سقوطه يكون فاقد الطهورين و تجرى فيه الاقوال الخمسة المتقدمة هذا على رأى المشهور و اما على رأى السيد المرتضى (ره) فلا يكون فاقد الطهورين و بالجملة فيتوجه احتمال سقوط الغسل على هذا و لعله الظاهر من مراد المصنف ايده الله تعالى و على الاشكالين المذكورين و عبارة المصنف ايده الله قد تناول ذلك الا انها اظهر فى الاخير على ما افهم منها فقوله ايده الله تعالى و الاقوى انه يلزم الاتيان به ظاهره ارادة التيمم و هو قوى لحصول الاباحة به و بناء على عدم التبعض بالمعنى الثانى و على ما اخترناه فالغسل متعين فى المختص قليلا لجانب البدلية و لعموم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و تناولوا الروايات مثل ما جرى عليه الماء فقد طهر ما اصابته الماء فقد انقيته و يتيمم عن المشترك كما تقدم و ان تيمم عن الكل بعد غسل الممكن فهو احوط و قوله و لا اثر للحدث الحادث لعله نظر الى ان الحدث الاصغر يؤثر فى الغسل قبل تمامه او الاعداد من رأس هذا اذا كان فى الاثناء فان وقع بعد فلا اثر له فى نقض حكم الغسل من رفع الحدث الاكبر كما لا اثر له قبل الشروع فيه و حيث كان هذا التيمم الناقض او الغسل الناقض لان قوله يلزم الاتيان به يحتملها محكما بالاكتفاء به لا اثر للحدث الاصغر فيه بمعنى انه لا يوجب اعادة الغسل و ان كان فى الاثناء لان المشتركات منزلة المعدوم فاذا غسل المختص تم ما يراد منه كالمقطوع فكان حدث (الحدث خ) الحادث و وقع بعد تمام ما يجب عليه من الغسل .

قال سلمه الله تعالى و منها انه لا يجوز لهما النكاح و لا التحليل و لا الوطى بالملك منهما لمملوكتهما او مملوكة احدهما و لا وطى مالك واحد لهما على

الاقوى ولا عقد واحد عليهما ولو قلنا بجوازه ففي لزوم القسم و كيفية الوطى فى اربعة اشهر اشكال ولا تحليل النظر من مالتهما الى الاسفل ولا بأس بالاعلى .

اقول الحق كما قاله المصنف ايده الله تعالى انه لايجوز لهما النكاح اذ لايجوز ان يتزوج امرأة زوجان وهما اثنان ولا التحليل لانه نكاح ولا ان يطاء بالملك اذ لايجوز لمالكين ان يطاء مملوكة لهما ولا مملوكة احدهما لان مملوكة الغير وان حلت للغير بالتحليل لكنها اذا كانت قد استبرأها وهذا يطاها معه جميعا ولا وطى مالك واحد لهما فقله على الاقوى قيد لو طى مالك واحد ويجوز ان يكون قيذا للجميع لانه اذا جاز ان يطاها (يطاها خ) لاتحاد قبلهما جاز نكاحهما و انكاحهما وتحليلهما وجميع ما ذكر لكن المنع اقوى بل الجواز ضعيف جدا لتعددتهما لانهما اخوان او اختان وكذلك لايجوز عقد واحد عليهما لانه جمع بين الاختين وزيادة وعلى فرض جوازه فالظاهر وجوب القسم للتعدد فلهما ليلتان من اربع متواليتان او متفرقتان ولهما من الوطى فى الاربعة الاشهر مرتان متصلتان او متفرقتان بشرط الا يكون بينهما اربعة اشهر تامة ووجه الاشكال مراعاة اتحاد القبل والصحيح المنع وايضا لايجوز تحليل النظر من مالتهما لآخر الى الاسفل لانه بحكم الوطى والظاهر انه كذلك على المالك لانه اذا جاز للمالك جاز له تحليله لآخر لان التحليل فى الحقيقة تمليك انتفاع وهو دون تمليك (ملك خ) الرقبة واذا منع منه المالك منع منه التحلل (المحلل خ) ولا بأس بالنظر الى الاعالى للمحلل و للمالك بالطريق الاولى لان المانع منه فى الصورتين انما هو لتحريم الجمع فى الوطى وفيما يقوم مقامه كالنظر بشهوة واللمس (او للمس خ) بشهوة والنظر الى الاعالى لا مانع منه .

قال سلمه الله تعالى ومنها انهما لو وطئا عن شبهة الجواز فاولدا كانا ابوين و عمين و لو وطئا فولدت احديهما كانت الاخرى خالة بناء على ان الامر بالحمل و يحتمل كونهما امين بناء على انها بالولادة ويختص حكم النفاس بالحامل ويحتمل التشريك و قد مر البحث فى مثله و يكون لكل منهما نصف السدس مع الاولاد و فى الطعمة و يمكن ثبوت السدس كاملا فيلزم سدسان وهو بعيد .

اقول لو وطئا عن شبهة الجواز ظنا منهما الحل او افتي لهما فقيه فتزوجا فاولدا
 كانا ابوين وعمين لان الولد لهما لتولده ظاهرا من مائهما ويشكل هذا على اطلاقه
 على فرض الجواز بل يكون المعنى ان احدهما اب والآخر عم لا يتميزان في اول
 الامر فيجوز اطلاق ذلك عليهما على الفرض فان فرضت هذا ابوه كان الآخر عمه و
 بالعكس ولكن لا يجوز في الحقيقة ذلك على سبيل الشيوع بل يستخرج ابوه
 بالقرعة ويحكم عليه انه تولد من مائه خاصة وان الآخر عم تجري عليه احكام
 العمومة في الميراث وغيره الا فيما لو نكحا ثانيا وتولد منهما انثى واستخرج ابوها
 بالقرعة فكانت بنت عم الولد حكما لكن لا تحل له بناء على ظاهر الحال فتصدق
 عليهما الاخوة لغة من جهة المخرج مخرج النطفة ولو وطئا فولدت احديهما كانت
 الاخرى خالة لانها تتميز بالحمل وان اتفق المخرج وهذا ظاهر ويحتمل ان تكونا
 امين ولكن على ما تقدم من ان الحامل هي ام حقيقة واما الاخرى فهي ام باعتبار
 المخرج فيجري عليها كثير من احكام الامومة في التزويج والنظر لا في النفاس و
 لا في احكام المواريث ولا في الطعمة لانه في النفاس يختص بالحامل لان دم
 النفاس هو ما فضل من غذاء الجنين من حيضها فلا تعلق له بالاخرى وكذلك في
 الميراث والطعمة لانه انما كان ذلك لان الانسان مركب في الحقيقة من اربعة عشر
 شيئا على ما دل عليه النص عن الحسن بن علي بن ابي طالب عليهما السلام اربعة
 من ابيه العظم والمخ والعصب والعروق واربعة من امه الجلد والشعر واللحم و
 الدم وستة من الله (سبحانه خ) الحواس الخمس والنفاس قال تعالى من نطفة
 امشاج نبليه وقال تعالى يخرج من بين الصلب اي صلب ابيه والترائب اي ترائب
 امه لان منى ابيه من صلبه ومنى امه من صدرها فالذى تولد حقيقة الولد منها هي
 امه وهي النفساء وهي الوارثة والموروثة ويحتمل مرجوحا التشريك بناء على
 اعتبار المخرج فتشارك الام في النفاس وفي الميراث فان قيل به كان لكل واحدة
 نصف السدس مع الحاجب والسدس مع عدم الحاجب ويحتمل ان يكون للحامل
 ثلثا السدس مع الحاجب وثلثا الثلث مع عدم الحاجب لانك اذا فرضت المشاركة
 فانما تشارك في المخرج ولها نصفه وللحامل نصفه والبطن كله فلها الثلث و

يحتمل ان يكون لها الربع لان المخرج حصتها منه النصف فاذا فرضت ان لها النصف كالفرض الاول فانما هو بناء على معادلة المخرج للبطن فاذا كان للبطن نصف كان للآخرى الربع لانها انما تستحق نصف المخرج ، قوله (سلمه الله تعالى خ) ويمكن ثبوت السدس كاملا فيلزم السدسان وهو بعيد يريد به انه مع النظر الى صورة المستحق فانه اثنان فيضاعف النصيب وهو بعيد كما قال بل لا ينبغي الالتفات اليه لانه اجحاف على الاب و ظلم له مع الحجب وعدمه و مناف للكتاب والسنة .

قال سلمه الله تعالى و منها انه اذا اجنب احدهما او حاضت احديهما فهل يحكم عليهما نظرا الى المخرج او يختص نظرا الى المصدر و على الشركة يجيء ما مرفى اول المسألة .

اقول اذا اجنب احدهما و يعرف بالشهوة و فتور البدن او حاضت احديهما و يعرف بالمرض و الاذى فيحتمل اختصاص المحدث باحكامه خاصة و لا يشاركه الاخر و قد تقدم و يحتمل المشاركة لانه اذا اجنب شارك الاخر فى الشهوة من جهة اشتراك القضيب و اشتراك البيضتين اللتين هما محل المنى فيحصل للاخر ما يحصل للقاصد لان غير القاصد لا اقل ان يكون بحكم النائم و يجرى عليه الاحكام و هذا اقوى من الاول و ان حاضت احديهما اتى احتمالا ان (الاحتمالان خ) و لكن هنا نقول ان عرف تعدد الارحام لزم صاحبة الاذى الحكم دون الاخرى و احتمال التشريك ضعيف جدا و ان لم يعلم تعدد الارحام بل علم انه واحد كان التشريك قويا و ان جهل الحال فالظاهر الاتحاد لاشتراك الحقوين الدال اتحادهما على اتحاد الرحم غالبا فيكون التشريك قويا و يعلم تعدد الرحم باختصاص الحمل و هذا كله مع اتحاد الالة و قد تقدم تفصيل ذلك .

قال سلمه الله تعالى و منها انه يجب على كل واحد منهما النفقة على صاحبه مع عجزه او قدرته و امتناعه و تعذر اجباره بنفسه او بالحاكم حفظا لنفسه من سرية ضرره و فى ثبوت الاجبار مع خوف الاضرار و لو لم يخف على النفس اشكال .

اقول لما كان من الواجب على المكلف الانفاق على نفسه حفظا لها من

التلف كان جميع ما يتوقف عليه الحفظ لنفسه واجبا و الحفظ يكون من تلف النفس و من ضرر يدخل على النفس يقعدها عما يراد منها شرعا للدنيا و الدين فاذا عجز احدهما عن الانفاق على نفسه و كان يلحق الاخر من ذلك ضرر لان الحصاة المختصة به فى العضو المشترك لا تستقل بقوة الحمل لصاحبها لعدم الاختصاص فكانت الرجل للقادر منها نصف و ذلك لا يقدر على حمل الحصتين بقوته و جب عليه ان ينفق على العاجز لتقوى نفسه فتحمل عنه ثقل حصته فيكون ذلك فى الحقيقة انفاقا لنفسه لدفع الضرر عنها و لو ظن عدم الضرر لم يجب عليه بل قد يكون الانفاق على الاخر يوجب الضرر على نفسه فيحرم عليه حينئذ الانفاق كما اذا كان الاخر ياكل اكثر مما يقيم له بدنه و يشرب زيادة عن الكفاية زيادة تضرر يحدث منها مثلا زكام او رخاوة او يضعف الهاضمة فتحدث منها الامراض التى تسرى فى الاعضاء المشتركة فاذا علم القادر بذلك حرم عليه انفاق ما يحصل به ذلك اختيارا فان كان الممسك عن نفسه انما هو لبخل لا لعجز (بعجز خ) جبره بنفسه فان عجز عنه رفع امره الى الحاكم ليجبره لانه نصب لتقوية (الضعيف خ) المحق و لو خاف الضرر و لكن هو امن على نفسه هل يجبره على دفع ضرر نفسه اشكال يحتمل ذلك من باب المعاونة على البر و التقوى او الامر بالمعروف و الاولى عدم اذ ليس عليه بمصيطر و احتمال عدم الاجبار مطلقا قوى اذا تمكن من دفع الضرر عن حصته المشتركة بمثل المقويات من المطاعم و العقاقير بحيث لا يحصل بامتناع ذلك ضعف يمنعه من مصالح دينه و دنياه .

قال سلمه الله تعالى و منها انه فى خيار المجلس و الصرف و السلم بمنزلة الواحد الموجب القابل فتجىء فيه تلك الاحتمالات و فى حصول افتراق المجلس بمجرد الموت او بعد القطع و جهان .

اقول اذا كان احدهما بايعا و الاخر مشتريا او صارفا اى بائعا ذهابا او فضاة او بائعا شيئا مؤجلا و هو ما يشترط فى صحة خياره و فى صحته عدم الافتراق فيبطل خيار المجلس بافتراق المتبايعين و يبطل البيع المؤجل و الصرف ما لم يقبض الثمن قبل الافتراق فيكونان هنا بمنزلة شخص واحد و الشخص الواحد لو كان و كيلا عن

المتبايعين او عن احدهما و منه او وليا عليهما او على احدهما و وكيلا عن الاخر
ففى خيار المجلس اربعة احتمالات :

احدها ثبوت الخيار ابدا ما لم يلتزمه او يشترطا سقوطه لانه لا يعقل فيه
الافتراق و هو قائم مقامهما فيصدق عليه الثبوت و الاصل بقاء الخيار و لم يثبت
المسقط .

ثانيها عدم ثبوت الخيار لان اطلاقات الادلة لا تتناول الا الافراد الشائعة و هو
ما اذا تعدد المتبايعان و لان الاصل فى البيع اللزوم و الخيار انما ثبت بالدليل على
خلاف الاصل لان الاصل فى الايجاب و القبول نقل العوضين و الخيار خصوصا
خيار المجلس انما شرع توسعة على المكلفين اذ ليس فيه ما ينافى مقتضى العقد .

ثالثها ثبوت الخيار الا (الى خ) ان يشترط سقوطه او يلزم البيع عن المتبايعين
بالوكالة او الولاية او بالتفليق او يفارق المجلس الذى عقد فيه لان سقط الخيار هو
مفارقة المتبايعين و لما كان المفارقة لا يمكن فى الواحد اذ لا يمكن ان يفارق نفسه
لوحظ فيه ما يمكن و هو مفارقة محل العقد لانه يشبه مفارقة المتبايعين .

رابعها ما نقل عن الشيخ على (ره) فى شرح القواعد انه قال و انا فى المسألة
من المتوقفين و استحسنة بعض من تأخر عنه اقول و الذى يجول فى خاطري ابدا ما
ذكرت فى هذه المسألة وجها خامسا لكنى لم اقف على قائل به فان كان به قائل
فانا اول العابدين و ان لم يكن قائل فاقول ان الخيار ثابت بالاصل و استمراره بقول
مطلق مناف لمقتضى العقد فلا بد من حال ينتهى اليه ما لا يكون مستمرا و الا كان
مستمرا و يأتى توجيهه فاذا القول الاخير اوجه و يرد على الاول انا نمنع الاستمرار
لما قلنا من انه مناف لمقتضى العقد لان العقد انما شرع لنقل الملك و رفع سبيل من
نقل منه و هذا هو الاصل فيه فلما ثبت الخيار فى بعض الاحوال مضبوطا حكمنا به
لانه لا ينافى التصرف المطلق لعدم استمراره فيهن على المعاملين اجراؤه فى
وقت مخصوص لانه لا ينافى اغراض الناس فكما يستحسنه البائع فى موضع
يستحسنه المشتري فى الاخر (اخر خ) و لا يستحسنه احدهما ابدا لعدم فائدة التبايع
مع ذلك الا قليلا لا يعتد به لجل الامور التى عليها صدر (مدار خ) المعاش و على

الثاني ان الخيار ثبت بما ثبت به اللزوم والخيار المحدود لا ينافي العقد ولا مقتضاه وان كان ذلك اصلا وهذا طارى عليه لانه انما طرأ على غير اللزوم فلا يحصل التنافي مع ان هذا ايضا اصل ولا منافاة لاختلاف الجهتين ولا يقال ان الاطلاقات انما تتناول الافراد الشائعة لانا نقول ان تناول الاطلاقات للافراد الشائعة لا تختص بها الا اذا كان بين الشائعة والنادرة تناف بحيث يكون جهة التناول للشايخ لاتصلح للنادر او دل مخصص ومقيد بالشائعة ولما كان الدين كاملا ولم يترك اهل الشرع عليهم السلام شيئا جل او قل لا يكون عليه دليل اثبات او نفى بل كل شيء دليل نفيه او اثباته يجده العالم المفتش لا جرم كان ما كان نادرا وان لم يكن مرادا نصب الامام عليه السلام على صرفه دليلا تلويحا او تصريحيا فاذا اطلق اللفظ المتبادر الى الشائعة وجد نادر (وجدنا نادرا خ) فان لم يكن مرادا نصب الامام عليه السلام له صار فافا البتة والا لكان مخلا بالدين المراد من المكلفين لان الحكم بعدم تناوله يحتاج الى دليل اشد من الحاجة الى تناوله ولا اقل في الدلالة من جهة اعتبار المعنى وهو ان نقول هذا الواحد ليس واحدا حقيقيا لانه موجب كالبايع وقابل كالمشتري فهو من جهة انه موجب حتى عند نفسه غير انه قابل فهو من طرف الايجاب مالك او بدل مالك ومن طرف القبول مشتر او بدل المشتري فهو متعدد في الاعتبار (و الاحوال خ) فهو في نفسه عند نفسه متعدد بالتوجه والقصد الى جهتي البيع والشراء الى ان يمضى العقد ويستقر كل عوض لمالكه فيختلف حاله فهو قبل امضاء العقد واستقرار العوضين اثنان معنى هذا التوجيه هو معنى ما احتمله خامسا فالخيار ثابت قبل امضاء العقد واستقرار العوضين وبعده تتحد جهة الشخص وتفرق جهتا البيع والشري فلا خيار لصديق التفرق عليه ويأتي باقي بيانه في بيان ولا ينقص (لا ينقص خ) عن مجموع المشتري والبايع الا بتعدد الجسد ظاهرا فهو اثنان والا لما جاز ايقاع الايجاب والقبول منه باعتبارين وانما منع من ذلك بعض الاصحاب لعدم تحقق التعدد عنده وانت اذا اجزت ذلك لزمك التعدد حكما ولزمك ثبوت الخيار فاما ان تقول به مستمرا او منقطعا ويرد على الرابع المحتمل انه لم يقل به الشيخ على (ره) ليكون الوقف احتمالا رابعا وقولا له بل انما

قال وانا فى هذه المسألة من المتوقفين فان قلت يلزم منه انه قول له قلت لا يلزم ذلك و لكن لما تعارضت عنده المرجحات توقف بمعنى انه لم يحصل له ترجيح و الوقف ترجيح فالوجه القول الثالث و هو ثبوت الخيار للاصل و لصدق الادلة عليه لان هذا فى الحقيقة من الافراد و انما كان نادرا لقلته وقوعه لا لانه ليس منها و ما كان هذا حاله قد يسكت عنه حال جواب السائل لقلته وقوعه بالنسبة الى غيره و لا يؤتى فى الجواب بما ينفيه بل يؤتى بما يقتضيه اذا وجد فان قلت ليس وقوعه نادرا قلت فاذا لم (به خ) قلت انه ليس من الافراد الشائعة فان كان منها تناولها الاطلاق عندكم و ان كان نادرا فقد سمعت ادخاله فى المراد من الاطلاقات على انا نريد ان وقوع المطالبة بخيار المجلس فى هذه الصورة نادر الوقوع وقوله الا ان يشترط سقوطه، يريد به ان يشترط هو عمن ناب عنه من بايع اشار بالوكالة الخاصة او الولاية العامة ومع المصلحة للطفل اذا كان احدهما او (ان خ) كانا طفلين او يلزم البيع بأن يوجب البيع عمن هو نائب منابه كذلك و معنى ايجابه الزامه و اسقاط خياراته فان خيار المجلس يسقط بذلك وقوله او يفارق المجلس الذى عقد فيه على ما فسر لا يدفع الاعتراض و ان كان له نوع وجه و لكن يمكن ان توجهه و نقول لما كان مجلس العقد هو مكان هذا الخيار كان اعتبار التعدد فى هذا الواحد عند نفسه و عند غيره انما هو فيه لان الحاضرين لا يعرفون من جهة العرف الا انه عبارة عن البايع والمشتري و كذا عند نفسه فالتعدد ملحوظ ما دام فى المجلس فاذا فارق استقل البايع و المشتري كل بما له بحيث لو اراد تغيير امر احتاج الى الاذن الجديد فكان مفارقة المجلس علامة انقضاء اعتبار التعدد فحسن ان يقال او يفارق المجلس فهذا الاحتمال الثالث عندى هو الاوجه و اعلم ان ما وعدت به من اعتبار الاحتمال الخامس و ان كان يرجع الى الثالث و يؤيده و لكنه بطور اخر و هو ان معنى قولى انه لا بد من حال ينتهى اليه هو انه اذا كان قائما مقام اثنين فجهة القيام اما ان تكون مستمرة بمعنى انه و كيل على الدوام من الطرفين او على ايقاع الايجاب والقبول خاصة فعلى الاول يمكن ان يقال اذا لم يستتياه على ايجاب العقد و اسقاط الخيار كان مستمرا لعدم اعتبار التفرق لا صورة و لا حكما و لا عزم

(عرفا خ) و لا غير ذلك بل حال الانشاء مستمرة بعد مفارقة المجلس لا يقال قد قررت ان الاستمرار مناف لمقتضى العقد فكيف تكون الحال هذه لانا نقول ان الاستمرار ينافى مقتضى العقد و لكن الناس مسلطون على اموالهم و هما يعلمان ذلك فاذا كرهاه و ارادا التصرف اوجبا العقد او اسقطا الخيار فاذا رضياه بالاستمرار افاد فائدة الاقالة حيث ما طلب و ثبوت الخيار لا يمنع من التصرف فاذا حكمنا باستمراره قلنا نريد به انه غير مؤجل و هو مستمر لا يسقط الا بالمسقطات كالتصرف و الايجاب للعقد و ان اختلفا فى حكمه عن اجتهاد او تقليد رجعا الى الفقيه و على الثانى و هو انه انما قام عنهما على الايجاب و القبول خاصة فيتوجه ما وجهناه فى ترجيح الثالث فلاحظه و اعلم انا انما استوجهنا الثالث على هذا لان الاستمرار المفروض انما يتحقق اذا وقع (اوقع خ) العقد و بقى العوضان على حالهما لم يتصرفا فيهما و لم يتصرف هو فى كل واحد نيابة عن مالكة او فى احدهما كذلك و استمر سلطان الاستنابة عن اذنهما السابق و هو الوكالة فى اصل العقد و الا لزم من جهة التصرف و بطل الاستمرار و هذا انما يكون فى الفرض و اما فى الوقوع فقليل جدا و بالجملة فلقد اطلت الكلام لتوقف البيان عليه و الا فالانساب الاقتصار فنقول اذا ثبت امر الواحد بالشخص على ما ذكرنا قلنا اذا كانا فى منزلة هذا الواحد بأن كان احدهما موجبا و الاخر قابلا فانهما و ان كانا متميزين لكنهما لا يمكنهما الافتراق بأن يكون بينهما ازيد مما كان بينهما حال كونهما متبايعين (مما يكون بينهما اكثر مما بين المتبايعين خ) و هذا التقدير انما يكون بين المتعديدين بالشخص لانهما اذا تباعدا ازيد مما بينهما من المسافة صدق عليهما الافتراق و هنا لا يتصور فيهما الافتراق فاذا صدر منهما لهما او بالوكالة او بالولاية على الاجتماع او التفريق انعقد ففسخ (و فسخ خ) البيع بالخيار بعد مفارقتهما المجلس او قبل ذلك جاءت الاحتمالات و يعرف اختيارنا مما تقدم فى الواحد و هو (هذا خ) ظاهر هذا مع حياتهما و لو مات احدهما بعد القبول فقولان من قال ان حقيقة الانسان هو الروح حكم بالزوم و من قال انه الجسم و ان احكام الشرع مبنية على المتعارف حكم بالفسخ الا على القول بنفى الخيار من رأس فى صورة الواحد

نعم لو قطع الميت حيث تؤمن السراية تحقق (فتحقق خ) الافتراق هذا مقتضى ظاهر الدليل و يشكل بانه انما قطع منه (من خ) المختص و اما المشترك فانه باق على حكم الاتحاد فان قلنا ان الانسان هو الروح فلا كلام فى المفارقة و ان قلنا هو الجسم فيبنى على احد الاحتمالات السابقة من ان الامر اذا ارتبط بشيء هل يكفى البعض مطلقا ام مع الاستقبال ام اذا كان سيالا ام لا يصدق الا الكل و بالجملة هذا الامر ان شاء الله ظاهر .

قال سلمه الله و منها ان لكل منهما منع صاحبه عن التصرف بالاسافل الا اذا لزم ضرر من تركه (حركة خ) او لزم الاخلال بواجب و نحوه و فى لزوم اعطاء الاجرة فى مقابلة الحصة وجه قوى .

اقول اذا اراد احدهما التصرف فى الاعضاء المشتركة و هى الاسافل فهل للاخر منعه لانه له فلا يتصرف فيه الا باذنه ام لا لان المتصرف انما تصرف فيما له ، الاقوى ان يقال ان كان تصرفه فيه لدفع ضرر او جلب نفع يتقوم به البدن و لا بدل له فليس للاخر منعه بل لمن اراد التصرف لذلك جبره على ذلك بنفسه او مع الحاكم و على الحاكم اعانته و ان كان جلب النفع لما تتقوم به العبادة فان كان نفس العبادة فالظاهر انه ليس اجباره فان اجبره وقعت باطلا و ان كان لما تتقوم به العبادة و ليس بعبادة فى نفسه كازالة النجاسة فلا يبعد الجواز اذا كان المجبور مطلوبا بذلك و قد مر مفصلا و نظيره ما لو لم يكن سائر للصلوة الا مشترك بينهما بحيث لا يمكن قسمته لافى نفسه و لا من الوقت فانه لا يجبره على الصلوة فيه و هو ممتنع و يعطيه أجرته فلا يكون اعطاء الاجرة مجوزا للصلوة فى المغصوب و قوة وجه اعطاء الاجرة فى مقابلة الحصة مبنية على ان منافع الحر البالغ مضمونة مع التفويت ثم هل وقع بذلك اذا اجبره تفويت لبعض منافعه يستحق به اجرة ام لا ، الظاهر انه اذا اجبره و لم يكن مسلطا عليه فقد فوت منافع الحصة زمان الاجبار و يحتمل اجباره على ما اذا توقف الواجب عليه كما اذا اراد المسح على القدم و منعه الاخر لما قدمنا من تسلط الشريك على انتزاع حصته من المشاع بنفسه و يقاسم الغاصب فهذا (و هذا خ) الماسح يمسح على حصته و يغتفر استلزامه للتصرف فى حصة

الشريك وفيه ما تقدم للفرق بين التصرف لرفع الخبث ولرفع الحدث فيجبره في الاول دون الثاني .

قال سلمه الله ومنها انه يمكن الحاق نجاسة احدهما بالكفر او بدنه او ثيابه و حمله لها و لبسه الحرير و الذهب و جلد غير المأكول و هكذا بالمحمول .

اقول اذا كان احدهما كافرا او كان بدنه نجسا بنجاسة خبثية او ثيابه الحامل لها او اللابس (لها خ) او كان لابسا للحرير المحض او الذهب او كان لابسا لجلد غير المأكول و امثال ذلك مما يمنع المصلى من الصلوة فيه اختيارا فما حكم الاخر اذا اراد الصلوة، الظاهر انه اذا كان يتحرك بحركته ان المصلى حامل لتلك و انما الاحتمال في انه كالمختار او كالمضطر فعلى الاول تبني صحة صلوته و عدمها على ان حامل النجاسة في الصلوة في غير المعتبر لستر المصلى هل يكون كالمصلى في الساتر النجس ام لا، الراجح عندى المساواة فان تمكن من اجباره على الازالة بنفسه او مع الحاكم و جب فلو صلى على هذه الحال و هو متمكن من ذلك و لم يفعل بطلت صلاته الا ان هنا اشكالا في اجباره على الاسلام و هو انه اذا شهد الشهادتين و علم المجبر انه تلفظ بها و هو منكر فهل يكفي ذلك مع العلم بانكاره عند التلفظ ام لا يكفي الا اذا لم يعلم الانكار و الكلام فيها طويل و لكن لا يبعد الاكتفاء بمجرد اللفظ لانه بذلك يخرج من ذلل (دار خ) الكفر ظاهرا و ان كان عند الله تعالى اسوأ حالا من الكفر فاذا تلفظ على فرض انه فيما نحن فيه كالمختار اى المنفرد صحت صلوة ذلك المصلى و اما الذهب و الحرير فالظاهر ان النهي انما توجه الى اللبس لا الى الحمل فلا يضره ذلك في الصلوة و اما على رأى من يذهب الى ان النجاسة المحمولة لا تبطل الصلوة الا في الساتر خاصة لانه المتبادر فلا محذور و انا لا اعلم مذهب المصنف ايده الله تعالى فان كان الاول فهذا الكلام قد سمعته و ان كان الثانى فيكون ذلك انما ذكره لبيان ان هذا من المسائل المحتملة في الشخصين على حقو واحد هذا على انه كالمختار و اما على انه كالمضطر او مع عدم التمكن من الاجبار بنفسه او مع الحاكم او بسبب ضيق الوقت عن الازالة بحيث لا يمكنه بعد الازالة ادراك ركعة من الوقت فيصلى على كل

حال.

قال سلمه الله تعالى و منها انه اذا اراد احدهما مع كونهما ذكرين لبس حرير او ذهب او غيرهما مما يحرم عليهما وجب عليه منعه ان عم الاسافل لدخوله في اللبس و من باب النهي عن المنكر في الاعالي و على الحاكم مساعدته .
اقول هذه المسألة لا اشكال فيها و انما ذكر لبيان الاحتمال تعديدا لبعض المسائل التي تجرى على الشخصين على حقو واحد .

قال سلمه الله تعالى و منها انه لو اراد احدهما الختان دون صاحبه فان كانا ذكرين بالغين وجبت متابعة الآخر و الا فلا يجب و لو علم بلوغ احدهما دون الآخر بظهور الامارات في العوالي افاد مجموعها القطع كنبات شعر شارب او صدر او ابط او لحية و بحة صوت و نتن عرق و كبر ثدى و نحو ذلك جبر الآخر عليه على اشكال .

اقول اذا كانا ذكرين بالغين و اراد احدهما الاختتان و امتنع الآخر جبره بنفسه او مع الحاكم و لو كانا غير بالغين او كانا اثنيين لم يكن للمريد الاجبار و لو بلغ احدهما دون الآخر و يعرف ذلك بمثل الامارات التي ذكرها ايده الله تعالى و امثالها و بالسن قد يمكن فرض استعلانه على اشكال و هو ما لو وضعت احدهما الى اخر المختص و بقي الباقي ثلاثة ايام او اكثر او اقل متعلقا ثم وضعت الآخر او وضعت الاول المختص و المشترك و بقي المختص من الآخر كذلك فكمثل سن الاول قبل الآخر و وجه الاشكال من صدق اسم الكل على المعظم فيكون الاول بالغاً في الفرض الاول و يصدق على الثاني انه لم تضعه لذلك اذ لا عبرة بالمشترك في الفرض الثاني لعدم وضع المعظم و من عدم صدق الوضع في الفرض الاول لان الاصل و الاطلاق انما يراد به الكل كما يحتمل في الفرض الثاني و صدق الوضع عليه بوضع المشترك و الاول اولى و الحاصل اذا علم البلوغ في احدهما دون الآخر و اراد البالغ الاختتان و منع غير البالغ جبره (جبر غير خ) البالغ الآخر اذ لا منافاة بين المنع و الامر كما قدمنا و ان الجابر يكون بذلك محسنا و ان لم يكن واجبا على المجبور لكنه راجح و يحتمل العدم بناء على انه لا يجب عليه فلا تجب مطاوعة

المريد فلا يجب اجبار الممتنع عما لا يجب عليه و على ما قدمنا الاولى الاولى و على
الحالين فالظاهر ان المجبر ضامن على اشكال فى الاول .

قال سلمه الله و منها انه يجوز ان يكون احدهما اماما لصاحبه مع تقدمه عليه
او مساواته و لغيره و لو انفرد احدهما عن صاحبه و اقترنا فى الصلوة و سبق احدهما
فى السجود انتظر الاخر حتى يقوما معا و للاختلاف بينهما احوال يتبع فيها (منها خ)
غير المكلف المكلف اذا كان الحكم وجوبا .

اقول يجوز ان يكون احدهما اماما للاخر و لغيره فان كان اماما لصاحبه
فلا يخلو اما ان يكونا صالحين للامامة فى انفسهما و كل واحد عند الاخر او لا فان
كانا صالحين كذلك فالافضل ان يكون الامام هو اليسر ليكون المأموم عن يمين
الامام و الا فالامام هو الصالح مطلقا و ان كان اماما لغير صاحبه فعلى فرض صلوح
كل منهما فالافضل ان يقدم اليمين اليسر ليكون عن يمينه ثم لا يخلو ان يكون غير
المأموم واحدا او اكثر (فان كان اكثر خ) صفوا خلفه و ان كان واحدا فهل الافضل
ان يكون عن يمين الامام لانه ليس معه غيره او خلفه لان الاخر مأموم و يصدق
على المأمومين التعدد و مع التعدد الافضل التأخير و انما تقدم الاخر لعدم تمكنه
من التأخير فعلى مذهب من يوجب تقدم الامام مع تعدد المأموم فالاولى للامام ان
ينحرف قليلا الى اليسار بحيث لا يخرج عن القبلة ليحصل له نوع تقدم و لو انفرد
احدهما عن صاحبه فالاولى ان يقرنا فى الصلوة و لا يسبق احدهما الاخر لئتمكنا
من الركوع و السجود و لو سبق احدهما فى السجود فاعلم انه انما يكون بسبق قليل
و كذا مع التأخر عنه لانه لا يمكن ان يسجد احدهما و الاخر قاعد نعم يمكنه الرفع
برأسه و قد يمكنه بيديه ايضا على مشقة فاذا سبق انتظر الاخر حتى يقوما جميعا و
لا يصلى صلوة تامة حتى ينقاد له الاخر فلو صلى كذلك و لم يصل الاخر لكنه يقوم
معه و يقعد اذ لا يمكن بدون ذلك فاراد الاخر ان يصلى فابى عليه الاخر جاء
الاحتمال ان الاجبار بنفسه او مع الحاكم و عدمه و الاولى هنا الاجبار بنفسه و يعينه
الحاكم ان احتاج الى المعاونة لان المانع مانع له من استعمال حصته فيما يجب عليه
و اليه الاشارة بقوله ايده الله تعالى و للاختلاف الخ ، الى قوله اذا كان الحكم

وجوبا لانه لا يجب عليه معاوته بحصته ولا يجبر على ما لا يجب عليه ويحتمل عدم الاجبار لانه ليس مانعا من حصة المريد ولكنه غير باذل لحصته ولو صلى احدهما وطاوعه الآخر ولم ينو الصلوة الا في ثانية الاول انتظر كل واحد منهما الآخر فاذا قرءا و اراد الاول القنوت سبح الآخر و يخفف الاول القنوت فيركعان معا و يسجدان فاذا جلس الاول للتشهد خفف تشهده و انتظره الآخر ثم يقومان فيسبح الاول و يقرأ الثاني و يقنت خفيفا و يركعان و يسجدان معا فاذا جلس الثاني للتشهد خفف و انتظره الآخر فيقومان معا و يسبحان و يركعان و يسجدان معا و يجلس الاول للتشهد و التسليم و يقتصر كل واحد منهما اذا انتظره الآخر على الواجب خاصة فاذا سلم الاول قاما فسبح الآخر و ركع و طاوعه الاول في الركوع و هو في الهوى للسجود بقدر ما يتمكن الثاني من السجود و يجلس للتشهد و التسليم و يطاوعه الآخر و هذا الفرض و امثاله مع المطاوعة و عدمها هو معنى قوله ايده الله تعالى و للاختلاف الخ و حكم هذه و ما اشبهها مما ذكر و مما لم نذكره يعرف مما قدمناه .

قال سلمه الله تعالى و منها ان خروج الاحداث مع الاشتباه من مخارجها ان بنى فيها على المصدر لم يثبت الحدث على واحد منهما و ان بنى على المخرج تعلق الحدث بكل واحد منهما .

اقول ان الحدث اذا خرج منهما و اشتبه بمعنى عدم شعور واحد منهما بخروجه ان قلنا ان مستند الحكم ما خرج من اسفليك اللذين انعم الله بهما عليك فهما محدثان لان النص يتناولهما و ان قلنا ان الحدث لا تعلق له بخصوص المخرج لانه الة لاحداث المحدث و انما حقيقة الحدث خروج الحدث من مصدره و الحديث المتقدم لرفع توهم من ظن ان (من خ) مس الفرج و مس المرأة و القىء و الضحك في الصلوة و امثال ذلك نواقض فبين ان الناقض هي هذه الاحداث المخصوصة الخارجة من الاسفلين فنقول هنا ان الشخصين انما اختص كل منهما فيما فوق الحقوين فهما اثنان الى ما فوق الحقوين ثم هما واحد الى الرجلين فاما الغائط فهو يخرج من المعدة فما كان من اعلاها فلا ريب في تعدد الاعالى و

الحدث يختص بصاحبه كما اذا خرج من فوق المعدة من ثقب او من الفم على الاقوى كما نقل بعض العلماء ان القوشجى شارح التجريد بعد شرحه ابتلى بهذا البلاء فكان يتغوط من فمه ولا شك بانه يكون حدثا لانه يحصل به التخلى و علامة الخارج من الاسفل انه ايسس من الخارج من اعلاها و الذى من الاعلى الين و احر لقرب مخرجه ثم هل تعدد اسافل المعدة بأن يكون لكل واحد معدة ومثانة ام لا و قد يعرف التعدد بأن يكون الداعى اذا اتى احدهما لا يحس به الاخر الا فى المخرج فان علم و الا فالظاهر من حال الخلقة الاتحاد فيشتركان فى الحدث مطلقا الا ما خرج من المختص من ثقبه او فم فيختص به و الحاصل ما علم اختصاصه اختصاص و الا اشتركا فيه لان حكم المخرج اماره لا يصرف عن مقتضاها الا يقين الاختصاص فان حصل قطع بانه من المختص و ان اشتبه فلا يعلم من ايهما كما لو خرج مما بين المختص و المشترك او كان لكل واحد ثقبه فى المختص و خرج الحدث مع غفلتهما فى الفرضين و عدم المميز لهما جرى فيهما حكم واجدى المنى فى الثوب المشترك فلا تجب الطهارة على واحد منهما ولا ينتقض طهارتهما (حدثهما خ) و ان استحبت لهما الطهارة و هل يصليان جماعة بالطهارة الاولى احدهما امام للآخر اشكال من ان الاصل الطهارة و الشك فى الحدث لا ينقض يقين الطهارة و من انحصار الحدث فيهما فاحدهما محدث قطعاً فتصح صلوة الامام مع استمرار الاشتباه و اما صلوة المأموم فمبنية على ان القراءة هل سقوطها عن المأموم عزيمة لتحمل الامام القراءة لانه امين ضامن و على ان صحة المأمومية هل هى مترتبة على ظن الامام ام ظن المأموم و ظن المأموم بالنسبة اليه او بالنسبة الى ظن الامام و المنافى هل هو مبطل فى الواقع موجب للقضاء مطلقا او مع استمرار عدم العلم او فى الوقت او غير موجب و تحتاج هذه المقدمات الى الاشارة الى اقسام اليقين باعتبار معارضة الشك (له خ) و هذا مما يطول به الكلام و لكن اذكر لك بعضا من ذلك على سبيل التعداد ليفهم المراد :

فاقول و بالله المستعان اعلم ان اليقين باعتبار معارضة الشك له ثلاثة اقسام :
 احدها ان يرد الشك على مورد اليقين ، و ثانيها ان يرد الشك على نفس اليقين ، و

ثالثها ان يرد الشك على ترتب اليقين على اليقين :

فالاول كأن تتيقن انك تطهرت ثم تشك هل طرأ حدث ناقض لذلك اليقين و مزيل له عن محله (ام لاخ) ففي هذا لا تنقض اليقين بالشك ابدا ولا تنقضه الا بيقين مثله بأن تتيقن انك احدثت بعد الطهارة .

و الثانى كأن تتيقن انك تطهرت ثم تشك فى ذلك اليقين هل وقعت الطهارة التى قلت انها يقين ام لا فهذا اليقين ينقضه الشك فينقلب شكاً لانه انما يقلب الشك مع سلامته فى نفسه و بقاءه حالة الشك ليعارضه و هنا قد ارتفع اليقين فيبقى (فبقى خ) الشك بلا معارض و معنى انقلابه شكاً انقلاب ثبات القلب الى التردد و ذلك كما اذا تيقنت انك لم تصل الا اثنتين ثم بعد اليقين شككت بين الاثنتين و الثلاث بعد اكمال السجدين فانك تبني على الثلاث لان الشك وارد على نفس اليقين فانقلب شكاً و هذا ظاهر .

و الثالث ان يتيقن كل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك انه على طهارة فاذا اراد الجماعة ورد الشك على ترتب مقتضى يقين المأموم من صحة الائتمام على مقتضى يقين الامام من صحة الائتمام به فهذا الذى فيه الكلام فنقول ان صحة صلوة المأموم مبنية على فرض صحة صلوة الامام اما فى الواقع اذا كان المنع منوطاً (منها خ) بالحدث او فى الوقت كالصلوة الى محض اليمين و الشمال و كالنجاسة المنسية على الاصح و كاتمام المسافر ناسياً او مع استمرار الجهل بها الى الفراغ كعدم العلم بالنجاسة الخبيثة و انما اشترطنا صحة صلوة الامام فى صحة صلوة المأموم مع علمه لان القراءة انما تسقط عن المأموم اما عزيمة لحرمة الامام او لتحمله القراءة عنه لانه ضامن فمتعلق الاحتمال هنا هو المبطل فى الواقع لانه حدث و هو مبطل الا مع استمرار الجهل فعلى فرض الاستمرار يحكم بصحة صلوته فاذا قلنا بهذا فهل صحة صلوة المأموم منوطة بصحة صلوة الامام عند نفسه او عند المأموم بالنسبة الى الامام نفسه فانه يحكم ظاهراً بصحة صلوة الامام بالنسبة اليه او بالنسبة الى المأموم باعتبار صحة الائتمام به فان اعتبرنا ظن الامام صحت صلوة المأموم باعتبار ان السقوط عزيمة لثبوت الاحترام او لتحمل لحصوله و ان

اعتبرنا ظن المأموم وحده فكذلك لانه يظن صحة صلوة امامه فى نفسها فجاز له ترك القراءة على الاحتمالين و يحتمل عدم صحة صلوة المأموم لان فرض ظن صحة صلوة امامه مبنى على فرض عدم صحة صلوته للقطع بحدث احدهما فايهما فرضت صحتها بطلت الاخرى فصلوة المأموم باطلة على الفرضين الا ان يقال ان هذه الملازمة انما هى للامر الواقعى لا لمجرد الفرض الذى يحصل ظاهرا به جواز الائتمام و مطلق الاحترام و لا تبعد الصحة لاجل هذا و الا فظاهر الاحتمال قائم (و خ) ان اعتبرنا النسبة و الارتباط جاء الاشكال فان قلنا السقوط عزيمة فهل يكفى ظن صحة صلوة الامام فى نفسها عنده و عند المأموم بالنسبة الى الامام او الى المأموم نفسه لمانفينا البعد عنه لعدم استلزام التعارض فى الفرض التعارض فى الواقع لانهما صلوتان مستقلتان فيصح الربط و يثبت الاحترام الموجب للسقوط ام لا بد من ظن صحة صلوته فى الواقع بالنسبة الى صحة ائتمام المأموم به فلا يصح الربط الموجب لسقوط الواجب على ما لم يعلم (لا يعلم خ) ثبوته احتمالا و الاول قريب لان الاحترام لا تعلق له بالواقع و هو ظاهر و لا بالائتمام نفسه و ان كان شرطا لقابلية السقوط و الائتمام حاصل بدون امامة و ليست نية الامامة شرطا فى صحة الائتمام فلا يتوقف الموجب للسقوط من حيث هو على نفس الائتمام فاذا ائتم سقطت القراءة بحكم الوضع اذ لا منع من الائتمام نفسه و لهذا لو قرأ المأموم لنفسه صحت صلوته و انما المنع من جهة ترك القراءة و لما جاز الائتمام سقطت القراءة عزيمة و كل ائتمام يجب معه سقوط القراءة عن المأموم تصح فيه صلاته و ان قلنا السقوط للتحمل فالبطالان قريب لان المأموم لا يقطع بصحة التحمل هنا لجواز كون الامام محدثا و الذمة مشغولة بيقين لانه و ان جاز الائتمام فى نفسه لم يقطع بصحة التحمل لان صحة التحمل مترتبة على صحة الصلوة فى الواقع ظاهرا فاذا لم يقطع ظاهرا بصحة الصلوة فى الواقع لم يقطع بصحة التحمل و الحكم بالصحة شرعا انما يحصل لصلوة الامام فى نفسها لا مع ما يترتب عليها بخلاف ما لو كان ذلك فى نجاسة الخبث و لم يعلم الامام و علم المأموم فان صلوة الامام فى الواقع مع عدم علم الامام صحيحة عندهما و هنا ليست صحيحة و انما حكمنا بالصحة مع استمرار

الجهل من جهة اللطف والعفو لان التكليف لا يتوجه الى الجاهل و لو علم بعد سنة مثلا وجب القضاء بخلاف حامل (جاهل خ) النجاسة و يحتمل الصحة فان المسوغ للائتمام من ظاهر صحة صلوة الامام المحكوم بها شرعا كاف في صحة التحمل اذ التحمل مبنى على هذه الصحة فلو لم يكن هذه الصحة للتحمل لم يصح الائتمام فيها لتساوى ابتنائهما والاول احوط .

قال سلمه الله و منها انه يلزم شراء ما يستر العورة عن النظر و شراء لباس للصلوة مجزى لهما على حسب حالهما من ذكرين او غيرهما و يجبر احدهما الاخر كما لو خافا من حر او برد و مع العجز يجبره الحاكم .

اقول لا اشكال فيما ذكره ايده الله تعالى و لا يحتاج الى البيان ازيد مما بينه .
قال سلمه الله تعالى و منها انه اذا كان احدهما مجتهدا عدلا قلده صاحبه و ليس له جبره الى الخروج معه الى اخر و يحتمل القول بجواز الاجبار مطلقا او الى الافضل .

اقول اذا كان احدهما مجتهدا عدلا قلده صاحبه و ليس للمقلد ان يقول للمجتهد انا اريد غيرك فاخرج معي اليه لاقلده لان المجتهد لا يجب عليه في نفسه الخروج لاستغنائه عن المجتهد و المقلد ليس له ان يجبره على ما لا يجب عليه و هذا ظاهر و يحتمل مرجوحا الاجبار لتوقف الواجب عليه اذ لعله لم تطمئن نفسه اليه مثل من يطلبه و ان كان لا يطعن في عدالته فاذا لم يكن له اجباره و لم تحصل له واسطة عدول بينه و بين من يريد تقليده و كان صاحبه لا يطعن في اجتهاده و عدالته تعين عليه تقليده و لا يجوز له الاستبداد بالرأى و لو طلب المقلد الخروج معه ليقلد الافضل فعلى القول بتعين تقليد الافضل و عدم جواز تقليد المفضل يحتمل الاجبار مرجوحا و الظاهر العدم لما قلنا .

قال سلمه الله و منها انه اذا اراد احدهما الخروج و الاكتساب جبره الاخر ...

(الى هنا وجد في النسخة الشريفة)

رسالة صراط اليقين
في شرح تبصرة المتعلمين للعلامة الحلي (ره)

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة صراط اليقين فى شرح تبصرة المتعلمين للعلامة الحلى (ره)

٣٣٠ فى علة الاقدام على الشرح
٣٣١ فى سرد العبارات المشروحة فقرة فقرة:
٣٣١ بسم الله الرحمن الرحيم
٣٣٣ الحمد لله القديم سلطانه
٣٣٤ العظيم شأنه
٣٣٤ الواضح برهانه
٣٣٥ المنعم على عباده بارسال انبيائه
٣٣٥ المتطول عليهم بالتكليف المؤدى الى احسن جزائه
٣٣٥ وصلى الله على سيد رسله فى العالمين
٣٣٦ محمد المصطفى وعترته الطاهرين
٣٣٧ اما بعد فهذا كتاب موسوم بتبصرة المتعلمين فى احكام الدين
٣٣٩ وضعناه لارشاد المبتدئين و افادة الطالبين
	مستمدين من الله المعونة و التوفيق انه اكرم المعطين و اجود
٣٣٩ المسؤولين
٣٤٠ و نبدأ بالاهم فالاهم
٣٤٠ كتاب الطهارة
٣٤١ وفيه ابواب
٣٤١ الباب الاول فى المياه
٣٤١ الماء
٣٤٢ على ضربين
٣٤٢ مطلق و مضاف ، فالمطلق ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه
٣٤٢ ولا يمكن سلبه عنه

- والماء المضاف بخلافه ٣٤٢
- فالمطلق ظاهر مطهر ٣٤٢
- و باعتبار وقوع شىء من النجاسة فيه ينقسم اقساماً : ٣٤٣
- الاول الجارى كميّاه الانهار ٣٤٣
- لا ينجس بما يقع فيه من النجاسة ما لم يتغير لونه او طعمه او رائحته بها ٣٤٣
- فان تغير نجس المتغير ٣٤٣
- خاصة دون ما قبله و ما بعده ٣٤٤
- و حكم ماء الغيث حال نزوله و ماء الحمام اذا كانت له مادة حكمه ٣٤٤
- الثانى الواقف كميّاه الحياض والاوانى ٣٤٦
- ان كان مقداره كرا و حده الف و مائتا رطل بالعراقى او كان كل واحد من طوله و عرضه و عمقه ثلاثة اشبار و نصف شبر مستوى الخلقة لم ينجس بوقوع النجاسة فيه ٣٤٩
- ما لم تتغير احد اوصافه ٣٥١
- فان تغير نجس و يطهر بالقاء الكر عليه دفعة حتى يزول التغير ٣٥١
- الثالث ماء البئر ان تغير بوقوع النجاسة فيه نجس و يطهر بزوال التغير بالنزح ٣٥٤
- و الافهو على اصل الطهارة ٣٥٥
- و جماعة من اصحابنا حكموا بنجاستها بوقوع النجاسة فيها و ان لم يتغير ماؤها ٣٥٧
- و اوجبوا نزح الجميع لوقوع المسكر او الفقاع او المنى او دم الحيض او الاستحاضة او النفاس فيها او موت بغير او ثور فيها ٣٥٧
- فان تعذر تراوح عليها اربعة رجال مثنى يوما ٣٦١
- و نزح كر لموت الحمار و البقرة و شبههما ٣٦٢
- و نزح سبعين دلوا لموت الانسان ٣٦٤
- و خمسين للعدرة الذائبة و الدم الكثير غير الدماء الثلاثة ٣٦٨

- و اربعين لموت الكلب و السنور و الخنزير و الثعلب و الارنب و بول
الرجل ٣٦٩
- و نزح عشرة للعدرة اليابسة و الدم القليل ٣٧٤
- و سبع لموت الطير و الفارة اذا تفسخت او انتفخت و بول الصبى و
اغتسال الجنب و خروج الكلب منها حيا ٣٧٥
- و خمس لذرق الدجاج ٣٨٢
- و ثلاث للفارة و الحية ٣٨٣
- و دلو فى العصفور و شبهه و بول الرضيع ٣٨٤
- و عندى ان ذلك كله مستحب ٣٩٨
- الرابع اسئار الحيوان ٤٠١
- كلها طاهرة ٤٠٢
- الا الكلب و الخنزير و الكافر ٤٠٧
- و اما المضاف ٤٣١
- فهو المعتصر من الاجسام ٤٣١
- او الممتزج بها مزجا يسلبه الاطلاق ٤٣١
- كماء الورد و المرق ٤٣٢
- و هو ينجس بكل ما يقع فيه من النجاسة سواء كان قليلا او كثيرا ٤٣٢
- و لا يجوز رفع الحدث به ٤٣٥
- و لا الخبث به و ان كان طاهرا ٤٣٨
- مسائل : الاولى الماء المستعمل فى رفع الحدث طاهر مطهر ٤٥٠
- الثانية الماء المستعمل فى ازالة النجاسة نجس سواء تغير بالنجاسة او
لم يتغير عدا ماء الاستنجاء ٤٥٧
- الثالثة غسالة الحمام نجسة ما لم يعلم خلوها من النجاسة ٤٦٩

الرابعة الماء النجس لا يجوز استعماله فى الطهارة و لا ازالة النجاسة و

- ٤٧٤ لا الشرب الامع الضرورة
- ٤٧٤ الباب الثانى فى الوضوء وفيه فصول:
- ٤٧٥ الفصل الاول فى موجباته
- ٤٧٥ انما يجب بخروج البول والغائط والريح من المعتاد
- و النوم الغالب على السمع و البصر و ما فى معناه و الاستحاضة
- ٤٨٠ القليلة الدم ولا يجب بغير ذلك
- الفصل الثانى فى اداب الخلوة و يجب فيها ستر العورة على طالب
- ٤٩٣ الحدث
- ٤٩٥ و يحرم عليه استقبال القبلة و استدبارها فى الصحارى و البنيان
- و يستحب له تقديم الرجل اليسرى عند الدخول الى الخلاء و اليمنى
- ٥٠٠ عند الخروج
- و تغطية الرأس و التسمية و الاستبراء و الدعاء عند الدخول و الدعاء
- عند الخروج و الاستنجاء و عند الفراغ منه و الجمع بين الاحجار و
- ٥٠١ الماء
- و يكره الجلوس فى الشوارع و المشارع و مواضع اللعن و تحت
- الاشجار المثمرة و فىء النزال و استقبال الشمس و القمر و البول فى
- الارض الصلبة و مواطن الهوام و فى الماء و استقبال الريح به و الاكل و
- الشرب و السواك و الكلام الا بذكر الله تعالى او الضرورة و الاستنجاء
- باليمين و باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله تعالى و الانبياء او الائمة
- ٥١٠ عليهم السلام
- و يجب عليه الاستنجاء و هو غسل مخرج البول منه بالماء لا غير و
- غسل مخرج الغائط مع التعدى و بدونه تجزى ثلثة احجار طاهرة او
- ٥٣٤ ثلث خرق

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله الذى جعل منتهى مطلب العلماء الراشدين الى ارشاد الطالبين
بتحرير قواعد الدين و صلى الله على من ارسله بالحق المبين تبصرة لعباده
المؤمنين و على اله الائمة الهادين فى مختلف الشريعة بتذكرة المتقين الى نهاية
اليقين صلى الله عليه و عليهم اجمعين .

اما بعد فيقول الفقير المسكين احمد بن زين الدين وفقه الله فى هذه الدار
لصراط اليقين بالعمل الموصل لدار القرار مع اخوانه المؤمنين انه لما لم يكن بعد
علم التقوى و اليقين الذى هو معرفة اصول الدين فى مراد العارفين اجل قدرا و
اجمل ذكرا و اجلى فخرا من العلم بمسائل الحلال و الحرام اذ بمعرفتها ثبتت
الاقدام عن الزلل و هى الطريق الى الملك العلام بالقول و العمل و قد صنف فيه
علماؤنا و مشايخنا شكر الله سعيهم و رفع قدرهم و اعلى برحمته ذكرهم ما بين
مبسوط معتبر و بيان مختصر و ما اشاروا فى التحقيق اليه بما لا مزيد عليه فتشوقت
نفسى الى مضممار سياقهم و ان كنت الفسكل فى لحاقهم فنظرت الى الكتاب
الموسوم بتبصرة المتعلمين فاذا هو مشتمل على كثير من المهم من احكام الدين
للعالم الربانى و العامل السبحانى واحد العصر و ناموس الدهر المؤيد بالالطاف
اللاهوتية المستمد من الانوار الجبروتية اية الله فى العالمين جمال الحق و الملة و
الدين الحسن بن يوسف بن على بن مطهر ابو منصور الحللى البسه الله حلل جماله
فى الاجلة كما توجه بتاج كماله فى العاجلة و بلغنا اقتفاء منواله و موثله فتأملت فيه
و فى كثير ما حوى مع بساطة نظمه و صغر حجمه فهشعت نفسى الى ان اكتب
عليه كلاما يبين بعض معانيه و يكون كالشرح لالفاظه و مبانيه و سميته صراط
اليقين فى شرح تبصرة المتعلمين فعلت ذلك اقتباسا لانوارهم و معالمهم و انتظاما
فى اسمائهم و تشبها بهم لانا لالتخلق من مكارمهم كما قال الشاعر :

تشبه الخضرات الغايات بها فى مشيها فينلن الحسن بالحيل

فاسئل الله ان يثبتنى فى بلوغ المراد بمدد التوفيق والسداد ويجعله نافعا فى المعاد انه على كل شىء قدير .

قال قدس سره «بسم الله الرحمن الرحيم» استعانة بمدد اسمائه الثلاثة و تبريا من الحول والقوة و تلوذا باسمه الاعظم لقول الرضا عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى الاسم الاعظم من سواد العين الى بياضها لان فيها الاسم القائم على كل نفس بما كسبت و الاسم المبسوط بالرحمة و النعمة و الاسم الرؤوف بالعباد و تعوذا بها لان حروفها تسعة عشر بعدد الزبانية كل حرف منها جنة لقارئها (لمقارئها خ) من واحد منهم كما رواه (ابن مسعود و خ) ابن عباس و دعاء و تملقا باقرب اية الى الله سبحانه لان سر ام الكتاب فيها و سر القراء ان فى ام الكتاب و اتباعا لتعليمه عباده سبحانه و اقتداء بكتابه و تيمنا باسمائه و تقديمه لاسماء القديم على اسماء الحوادث و دفعا للمحذورات و عوائق الحادثات بسم الله الذى لا يضر مع اسمه شىء فى الارض و لافى السماء و لقوله صلى الله عليه و آله كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتراى مقطوع الطرفين الخير و البركة و لقول الصادق عليه السلام لا تدع البسملة و لو كتبت شعرا و روى سحرا و الباء بهاء الله اى جماله و السين سناء الله اى شعاع جماله و الميم ملك الله فصدورها على هذا الترتيب و الله اسم الذات المستحق لجميع الصفات الحميدة و الرحمن اسم خاص بصفة عامة فخصوصه دون خصوص الله فهو صفة الله و هما اسما الذات المستحق لجميع الصفات قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى و باقى الاسماء تدخل فى الحسنى بالتبعية و عموم صفة الرحمن شمولها لمقتضى الفضل و العدل فى الدنيا و الآخرة قال تعالى و رحمتى وسعت كل شىء و هى صفة الرحمن و الرحيم اسم عام بصفة خاصة اما عمومه فلاطلاق لفظه على الله و غيره فهو على ما حقق فى محله صفة للرحمن و ان كانا معا صفة لله و اما خصوص صفته فلان مقتضاها من حيث هى بدءا و عودا اختص بالمؤمنين و كان بالمؤمنين رحيمًا و قال تعالى فساكتبها للذين يتقون و هى

صفة الرحيم و الجار متعلق بفعل لانه الاصل فى العمل و فى الوجود خلافا
للبصريين لان الاسماء مسبوقه بالوضع و التسمية و هو معنى فعلى كما ذكره
امير المؤمنين عليه السلام لابي الاسود و سبق المعنوية دليل على سبق اللفظية و
اليه الاشارة بقوله اياك نعبد و اياك نستعين و لدلالة الفعل على التجدد و الحدوث
المرادين فى البسملة على الاحوال المتكثرة المتضادة و الفعل متأخر للاهتمام
بالبسملة و الانقطاع و لاسقاط فعله من عين الاعتبار و الاستقلال و جريا على النظم
الطبيعى و الظرف لغو لا مستقر لان المستقر عام يوجب امرا خاصا و اللغو خاص
يوجب امرا عاما فهو اولى من المستقر و ابلغ فى الاعتماد و اقرب الى السداد و
الاسم من الوسم و هو العلامة او من السمو و هو الرفعة و الاصح الاول كما لا يخفى
على من كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و الله قال الخليل بن احمد انه
مرتجل و الا لزم التسلسل او الدور و لقوله تعالى هل تعلم له سميا بل هو علم جامع
لاسمائه و نعوته و صفاته يعنى صفات افعاله و قال الباقر انه مشتق و هو الحق
لورود اشتقاقه فى الاخبار عن الائمة الاطهار و لان العلم المرتجل لا يجمع
الصفات المختلفة الاثار بل ذلك امارة الاشتقاق و لانه حينئذ يكون واقعا على
الذات البحث و هو باطل لاتفاق العقلاء على نفيه و لقوله تعالى فله الاسماء
(الحسنى خ) و اما قوله هل تعلم له سميا فما يقول فى الرحمن بل ما يقول فى
الرحيم الملك فجوابه لنا جوابنا له قيل و اشتقاقه من الالوهة اى العبادة لانه
يستحقها دون غيره و روى عن ابن عمرو انه مشتق من الوله اى التحير لتحير
العقول فى كنه عظمتة و قيل من الهت الى فلان اى فزعت اليه و قيل من الهت اليه
اى سكنت اليه و روى عن المبرد اى تسكن القلوب الى ذكره الا بذكر الله تطمئن
القلوب و قيل من لاه اى احتجب لا تدركه الابصار و قيل من لاه بمعنى ظهر فهو
من الاضداد لظهوره لمخلوقاته باياته سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق و قيل من تأله اى تضرع لان الخلق يتضرعون اليه و هذه الاقوال
كما ترى لان استعمال المشتق من شىء مسبوق باستعمال ذلك الشىء و لا كذلك
هذا بل الحق انها كلها مشتقة منه و فائضة عنه نعم القول الاول مروي عن الائمة

عليهم السلام و تأويله يطابق ما اشرنا اليه و لولا خوف الاطالة لنبهنا على بعض من وجوه اشتقاقه و لكنه يحتاج الى تمهيد (تقديم خ) مقدمات تخرج بنا عما نحن فيه و هذا الاسم عند المشهور من القول انه الاسم الاعظم و عدم الاجابة به لعدم شروط الاجابة لانه اخص الاسماء بالذات و اعمها للصفات فهى صفاته و لا يكون صفة لشيء منها و لاختصاصه بكلمة التوحيد و لانه كلما حذف عن لفظه حرف ازداد خصوصاً فى عمومه و عموماً فى خصوصه فاذا حذفت الالف كان لله ما فى السموات و الارض و اذا حذفت اللام الاولى كان له و هو اخص و اعم من الاولى و كانت الالف و اللام حرفى تعريف لكل نكرة بل الخلق يعرفون به و اذا حذفت اللام الثانية كان هو المشار بها الى الهوية و هى اخص و اعم و من ثم نص بعض العارفين الى ان هو هو الاسم الاعظم و الرحمن الرحيم مشتقان من رحم و قد مضى بعض معناهما و اما الاشتقاق فهو ظاهر فى الرحيم و اما فى الرحمن ففيه خفاء لمخالفته لظاهر الاشتقاق فقد اختلف فيه هل هو منصرف ام لا و زيادة مبناه تدل على زيادة معناه و قد مر .

«الحمد لله القديم سلطانه» الحمد لغة الشكر و الرضا و الجزاء و فى العرف الظاهر الثناء باللسان على الجميل الاختيارى قيل و ينتقض بحمد الله على صفات الله الذاتية فلا يكون جامعاً اذ معنى الاختيار ان يصح الاتصاف (اتصافه خ) بضدها بل هو الثناء باللسان على جهة التعظيم او الثناء بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل و يرد على منعه الثناء على جمال الموجب و الجواب عن الاول ان المراد بحمد الله على صفاته الذاتية باعتبار اثارها لانها عين ذاته فلا معنى لقولك الحمد لله على الله بل المراد الاثار و هى اختيارية كما هو ظاهر و عن الثانى بأن الثناء الجميل على جهة التعظيم و التبجيل ان توجه الى المختار فلا كلام و ان توجه الى الموجب لغاوجه التعظيم فى الثناء لانه لا يتوجه الى الصفة بل الى الموصوف و لا تعظيم و لا ثناء ان لم تكن الصفة منه و قيل الحمد و المدح سواء ذهب اليه الطبرسى فى جوامعه و الزمخشري فى كشافه فيصدقان على الاختيارى و غيره و هو كما ترى و هذا الحمد يكون على الفضيلة و الفاضلة و تعريفه فى العرف الخاص فعل ينبئ

عن تعظيم المنعم بسبب انعامه و هو معنى الشكر فى العرف الظاهر و معنى الشكر فى اللغة عرفان الاحسان و نشره او على النعمة و فى العرف الخاص صرف كل قوة فيما خلقت له و حرف التعريف فى الحمد للجنس او الاستغراق فاختصاص جميع افراده به تعالى على الاول بمعونة حرف الجر فى الله لانها للاختصاص و على الثانى بدونها و يشكل على الثانى اطلاقه على غيره تعالى و الجواب ان ذلك ليس بالتأصل و الحقيقة و على الاول بالعكس و الجواب بالعكس و القديم ضد الحديث و تختلف معانيه باختلاف المتصف به اذ قصارى الوصف به اولية المتصف به قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اى بعد ستة اشهر لان من اول ظهور الشماريخ الى انتهائها ستة اشهر تقريبا و القديم فى الاصطلاح على ما عرفه (المصنف خ) فى سائر كتبه الكلامية بانه الذى لم يسبق بالعدم بعكس الحادث و ليس بشيء لانه قد حقق فى الحكمة ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم و كل ما له اول له اخر و قد انعقد الاجماع عقلا و نقلا على ان الجنة و النار لا يلحقهما العدم فلم يسبقهما عدم و هو ظاهر بل الحق فى التعريف ان القديم الذى لم يسبق بالغير و الحديث المسبوق بالغير فالله قبل كل شيء و بعد كل شيء و لا يلزم ما هو قبله و بعده الانقطاع لاحاطته بما لا يتناهى بما لا يتناهى كذلك الله ربي كذلك الله ربي و السلطان الحجة و قدرة الملك مأخوذ من التسلط و الاقتدار او من السليط و هو الزيت و (لان خ) الزيت فى السراج تملأ اشعته ما بلغت نورا و ظهورا فمعنى الحجة من الاول ابلاء الاعذار و من الثانى ظاهر و قد تطلق الحجة عرفا على الرسول و الحافظ عنه و التعريف الایجادى النفسى و ما فوقه و ما تحته .

«العظيم شأنه» العظم بكسر العين مقابل للصغر و استعماله فى العظم المعنوى اكثر منه فى الظاهر و الشأن الامر و القصد و شؤونه تعالى اثار صفاته و نهايات كماله (كمالاته خ).

«الواضح برهانه» الواضح البين و المراد بالبرهان الدليل عليه يعنى ان وضوح محجة الطريق اليه و الدليل عليه ظاهر ظهورا استفادت الموجودات به وجودها فى الازهان و الاكوان اى فى الغيب و الشهادة .

«المنعم على عباده بارسال انبيائه» النعمة لغة اليد و الصنيعة الحسنة اليك و لديك و عرفا المنفعة الحسنة من شخص الى اخر بقصد الاحسان و العباد من العبودية او من العباد و الاول لغة الرقبة (الرقية خ) و عرفا هى الرضا بما يفعل و الثانى لغة الطاعة و عرفا فعل ما يرضى و ارسال الانبياء بعثهم و النبى من انبا ينبئ المخبر من الله فهو مهموز او من النبوة اى (و هو خ) الارتفاع فهو غير مهموز و قرئ النبيين و النبيين بالهمزة و عدمها و النبى هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر و الرسول الانسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر و له شريعة فكل رسول نبى و لا عكس و معنى نعمه على عباده بذلك ان الانبياء تكون بهم عليهم السلام نظام امر دنياهم و حفظ نفوسهم و حقن دمائهم و قوام امر اخرتهم و بلوغهم الى النعم الدائمة انما هى بالانبياء عليهم السلام فلا نعمة اكبر من ذلك و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها، الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا و هو (هى خ) النبى صلى الله عليه و آله .

«المتطول عليهم بالتكليف المؤدى الى احسن جزائه» المتطول التفضل و التكليف لغة مأخوذ من الكلفة و هى المشقة و عرفا بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام اى هو سبحانه المتفضل عليهم بالتكليف الموصل الى احسن جزائه على الطاعة لانهم لا يستحقونه (لا يستحقون خ) جزاء الا بفضل و لا يؤتى فضله الا المتأهل له و التأهل له انحاء اكملها و اظهرها و الزمها للجزاء القيام بالتكليف .

«و صلى الله على سيد رسله فى العالمين» قالوا الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار و من الناس الدعاء و الذى يظهر لى ان معناها لغة حقيقة مختلفة باختلاف مراتب من نسبت اليه بالوضع الاول من غير مجاز و لا نقل و هى بالتشكيك اشبه و بالاشتراك اوجه كوضع اليد للقوة حقيقة و من دون تلك الحقيقة وضعت اليد على الكف حقيقة فافهم و اما معناها عرفا فسيأتى فى محله ان شاء الله تعالى بقى هنا سؤال مشهور و هو ان الصلوة (اذا فسرت بالرحمة و الاستغفار لم يحسن تعديها بعلى خ) و اذا فسرت بمعنى الدعاء فتعديتها بعلى يكون للضرر لا

لنفع و الجواب اما عن معنى الرحمة فان المعنى ان الرحمة نازلة من الله على سيد
رسله صلى الله عليه وآله و عن معنى الاستغفار فان على للتعليل نحو و اتى المال
على حبه اذ معنى استغفارهم (له هو استغفارهم خ) لامته لاجله صلى الله عليه وآله
قال تعالى و يستغفرون للذين امنوا الاية ، و عن معنى الدعاء فقل انما يكون بمعنى
التضرر اذا كان بلفظ الدعاء لا بمعناه و هذا قول حسن اذا تم و تمامه ان المحذور
انما يكون لو كانت الصلوة متضمنة معنى الدعاء فانه يجب فيها ان تعدى بما
يتعدى به الدعاء مثل سمع الله لمن حمده اى استجاب لان سمع ليس موضوعا لغة
بمعنى استجاب بل ضمن معناه فعدى بما يعدى به و اما الصلوة فانها وضعت (لغة
خ) معداة بعلى بمعنى الدعاء باللام فافهم و الصلوة واجبة عليه عند ذكر اسمه و
كنيته و لقبه و ضميره على الاصح للاخبار المتكثرة و لاية صلوا عليه و يأتى بعض
الادلة فى محلها فى وجوب الصلوة عليه فى التشهد ان شاء الله تعالى و السيد
الجليل (الكبير خ) فى قومه المطاع فى عشيرته و ان لم يكن هاشميا كما تستعمله
العرب و اما سيادته فهى بكل معنى صلى الله عليه وآله كما قال صلى الله عليه و
آله انا سيد ولد ادم و لا فخر و العالمين جمع عالم و هو اى العالم صنف من
الموجودات فالجمع لاستغراق العوالم و الالف و اللام لاستغراق افرادها يدل عليه
ما رواه فى العلل عن الرضا عليه السلام عن جده امير المؤمنين عليه السلام حين
سئل عن العالمين فقال رب العالمين و هم الجماعات من كل مخلوق من
الجمادات و الحيوانات الحديث ، و قيل هو ما سوى الله فمفرده اعم من جمعه و
قيل الجن و الانس و قيل كل ذى عقل و قيل كل ذى روح دب و درج و احسنها و
اقربها الى الصواب الاول و لا يجمع هذا الجمع بالواو و النون مما هو على وزنه
غيره و الحق ان له اطلاقات مختلفة من باب المجاز او الظاهر .

«محمد المصطفى و عترته الطاهرين» محمد من محا و مد او من كثرت

خصاله المحموده او انه اشتق له اسما من اسمه تعالى فقال تعالى انا المحمود و
انت محمد و المصطفى المختار و العترة الال كما هو الحق فهم اشراف (اشرف
خ) الاهل و المراد بهم عند الاطلاق اصحاب العباء عليهم السلام او الاثنى عشر

عليهم السلام او هم و خصيص شيعتهم بالتبعية كما يشير اليه بعض الاخبار و اذا وصفوا بالطاهرين خص الاثنى عشر عليهم السلام اذ المراد بالطهر العصمة و الطاهرين من الرجس (و خ) هو الذنب الصغير و الكبير قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا .

«اما بعد فهذا كتاب موسوم بتبصرة المتعلمين فى احكام الدين» اما بعد كلمة فصل يؤتى بها للفصل بين الخطبة و المقصود قيل اول من استعملها لذلك داود عليه السلام لقوله تعالى و اتيناه الحكمة و فصل الخطاب و قيل فى فصل الخطاب الذى اوتى داود عليه السلام اقوال و قيل محمد (ص) و قيل على (ع) و قيل قيس (قس خ) بن ساعدة الايادى و قد انشد فيها :

لقد علم الحى اليمانى اننى اذا قيل اما بعد انى خطيبها

و قيل سبحان و الذى اخبرنى معلمى ان الاقوال كلها قريية من الصواب و انها من توارد الخاطر فكل تكلم بها ابتداء و الفاء بعدها للتضمن اما معنى الشرط و الاشارة الى ما هو الموجود فى الذهن او بعد ظهوره (فى الكون خ) النقشى بان كانت الخطبة بعد و الاول انسب بمقام المصنف و معنى الكتاب يأتى و موسوم اى معلم بتبصرة المتعلمين قيل ان فى هذا الكتاب اربعة الاف مسألة على ما ذكره بعض العلماء المعتنين بهذا الشأن و فى احكام الدين متعلق بوضعناه محذوفا يفسره نظيره بعده و الاحكام هى الخمسة الواجب و الحرام و المندوب و المكروه و المباح و الحكم طلب الشارع من المكلف الفعل او الترك لذاتهما او لغيرهما او الرخصة فيما لا طلب فيه فالطلب لذات الفعل هو الواجب و لغيره هو المندوب و لذات ترك الفعل هو الحرام و لغيره هو المكروه و الرخصة فيما لا طلب فيه هو المباح حتى يتوجه فيه الطلب فيلحق باحد الاربعة و انما كان الطلب لذات الفعل لاستلزام الفعل للغاية التى هى متعلق الطلب و محله و جسده لان الطلب روح الفعل و الترك و مادته و هى تتشكل بالفعل و الفعل صورة الغاية و كذلك الترك و الغاية هى الثواب و العقاب فهو فى الفعل ذى الغاية هو الواجب الموجب للثواب و

فى الترك ذى الغاية هو الحرام الموجب للعقاب فالطلب المتعلق بذلك هو الحكم مثله كما قال الشاعر :

كقطر الماء فى الاصداف در وفى بطن الافاعى صار سما

هذا فى الواجب والحرام واما فى المندوب والمكروه فالطلب لذاتهما من الطلب لذات الواجب والحرام اكمل كونهما منهما وهو واحد من سبعين فى الشدة والضعف فى المكانة والعلة لا فى المكان والقلة فافهم ولا تكثر المقال فى العلم غير ما القى اليك فان العلم نقطة كثرها الجهال وهذا هو معنى قولنا لغيرهما هذا بيانه فى الحقيقة والاشارة واما بيانه فى الظاهر والعبارة فهو انما قلنا ان الواجب والحرام لذاتهما والمندوب والمكروه لغيرهما لان المفعول ان تحققت فيه الغاية التى لاجلها كان الامر والنهى فى جميع جزئياته ولا تنفك عن فرد منها فالطلب لذاتهما لتحقق العلة الغائية فيهما وهو الواجب والحرام وان لم يتحقق ولم يلزم فى كل جزئى من جزئيات المفعول الغاية المأمور لها وبها والمنهى لها وعنهما بل قد تكون وتعرض فى فرد لا على التعيين فالطلب لذاتهما وهو المندوب والمكروه بل لغيرهما وهو الواجب والحرام لانهما تابعان لهما مثلاً وقد (يقع وخ) يعرض فى المكروه الحرام كما اذا حكم بكرهه البول فى ثقب الحيوان لثلايخرج (منها خ) ما يؤذيه او ينجسه اذ لو علم ذلك فى ثقب لحرم البول فيه فالنهي عنها لذاتها بل للحرام ولكن لما لم يستلزم كل جزئى منها ذلك لم يحرم وكذا المندوب للواجب فالامر والنهى فيهما لغيرهما وقد حقق فى محله وقال شيخنا البهائى (ره) فى زبدته الحكم طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما لوصف مقتضى لذلك يريد ان طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته هو الواجب وبدون استحقاق الذم هو المندوب وان كان طلبه ترك الفعل مع الاستحقاق بالمخالفة هو

^١ و اعلم انى قد تسامحت فى العبارة عن حقيقة الطلبين حتى جعلتهما طلباً واحداً وهما اثنان نعم هو شىء واحد بمعنى اعلى مما نحن فيه بحكم وكلتا يديه يمين، منه (اعلى الله مقامه)

الحرام وبدون الاستحقاق هو المكروه و ان تسوية الشارع بين الفعل و الترك هو المباح و اراد بالوصف المقتضى لذلك من فعل المكلف و هو قيد للخمسة يعنى ان كل واحد منها انما يكون و يتحقق لوصف فى (فعل خ) المكلف يقتضيه و بيان ذلك الاقتضاء يطلب فى موضعه و هذا التعريف فى الظاهر مليح مع قطع النظر عن الاعتراضات الجدلية لكنه قسرى لان المفهوم منه ان طلب الشارع واحد لذاته و انما نعرف اقسامه بما تعلق به اذ هو طلب توجب مخالفته الذم و هو الواجب و الحرام و طلب لا توجب مخالفته ذلك و هو المندوب و المكروه و يتميزان بصفتي المطلوبين و هذا يوجب اختلاف الطالبين لذاتهما لاسيما على ما يختاره من ان المندوب غير مأمور به حقيقة فحصل الاختلاف الموجب للتعدد و قال فعلمت الاحكام بحدودها و المفهوم من اطلاقه ارادة الحدود الحقيقية و المعروف من عبارته الحدود الرسمية لاخذ الخاصة فيها و لبيان قوله لوصف مقتضى لذلك و اما ما اشرنا اليه من التعريف فمن الممكنون و ما اسعدك به ان فهمته و وفقت له و الدين لغة الجزاء و الطاعة و هو المراد هنا .

«وضعناه لارشاد المبتدئين و افادة الطالبين» الوضع لغة الحط يقال وضعه اى حطه بالمهملتين و الارشاد الهداية و المراد بالمبتدى فى طلب العلم و افاده اى اعطاه او اعطاه الفائدة و الطالبين هنا طالب (طلاب خ) علم الشريعة بقول مطلق و الا فالطالب للعلم حقيقة ما اتخذه زادا و الافليس طالب علم بل طالب جهل لان العلم حقيقة خشية الله تعالى قال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء و فى الدعاء عنهم عليهم السلام لا علم الا خشيتك و لا حكم الا الايمان بك ليس لمن لم يخشك علم و لا لمن لم يؤمن بك حكم ان الطالبين على ستة اقسام طالب الآخرة و طالب الآخرة للآخرة و طالب الدنيا للآخرة و طالب الدنيا و طالب الدنيا للدنيا و طالب الآخرة للدنيا فطالب العلم الاول و من دونه الثانى ثم الثالث و شرها و اضرها على الدين سادسها .

«مستمدين من الله المعونة و التوفيق انه اكرم المعطين و اجود المسؤولين» الاستمداد هنا طلب المدد اى البسط من الله تعالى ذكره بالمعونة الالهية و التوفيق

إصابة الحجة أى طلب البسط من الله بالأصابة .

«و نبدأ بالاهم فالاهم» اعلم ان الشريعة على اربعة اقسام عبادات و عقود و ايقاعات و احكام لانها اما ان تتعلق بالامور الاخرية او الدنيا و الاول العبادات و الثانى اما ان يفتقر الى عبارة او لا الثانى الاحكام و الاول اما ان يفتقر من الطرفين او لا و الاول العقود و الثانى الايقاعات و اهمها العبادات و اهم العبادات الصلوة و هى الاهم المراد فان قلت لو كان كذلك لوجب تقديمها على الطهارة لايجاب عبارته ذلك قلت انما قدم الطهارة لانها من شروط الاهم فقدم الشرط رعاية للنظم و اعلم ان خطبته رضوان الله عليه ان اغلب الفاظها يشتمل على براعة الاستهلال و انما لم ننبه على كل كلمة خوف الاطالة و الملل و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

«كتاب الطهارة» أى هذا كتاب الطهارة و هو احد مصادر كتب الثلاثة كتب كتبنا و كتابا و كتابة و جمعه كتب بضم التاء و سكونها و هو فعال بمعنى المفعول استعمل فيه كالخلق بمعنى المخلوق قال الله تعالى هذا خلق الله و هو لغة الجمع بالخرز قال الشاعر :

لاتأمنن فراريا (فزاريخ) خلوت به

على قلو صك فاكبتها (فاكتبها خ) باسيار

و هو هيهنا الجامع للمسائل المتفرقة باسم شامل و قيل هو الجامع لمسائل متحدة جنسا مختلفة نوعا و الطهارة لغة النظافة و النزاهة مصدر طهر بضم الهاء و فتحها و اصطلاحا استعمال طهور يرفع الحدث او منعه او الكراهة او يزيد فضلا فقولى استعمال طهور أى الماء و التراب و يرفع الحدث يدفع رفع الخبث او منعه أى منع الحدث ليدخل ما حظه استباحة الصلوة من الطهارة لرفعه منع الحدث من الدخول فيها و قولى او الكراهة ليدخل وضوء الجنب للنوم و الحائض للذكر فانه طهارة بمعنى انه وضوء شرعى و حظه رفع الكراهة لا رفع الحدث كما فى رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام اما للطهر فلا و لكن تنوضأ وقت كل صلوة ثم

تستقبل القبلة و تذكر الله فنفى عليه السلام كونه طهارة بمعنى رفع الحدث و سماه عليه السلام وضوء بمعنى شرعيته و كل وضوء طهارة بهذا المعنى و قولى او يزيد فضلا ليدخل الوضوء التجديدى و وضوء مديم الطهارة على قول و قد صرح قولى يرفع الحدث او منعه بجميع شرائط الطهارة من النية و القرية و الوجوب و الندب و الاستباحة و الرفع لمن اشترط ذلك او لم يشترطه و الاضافة هنا بمعنى فى فيكون الكتاب بمعنى المعانى او الالفاظ او النقوش او جميعها كما يظهر لك خلال ذلك.

«وفيه ابواب» جمع باب و هو عرفا الجامع لمسائل متحدة جنسا مختلفة نوعا باعتبار اول و قيل هو الجامع لمسائل متحدة نوعا مختلفة صنفا فيكون تعريف الفصل على الاول انه الجامع لمسائل متحدة جنسا مختلفة نوعا لا اعتبار (لا باعتبار خ) الاول و على الثانى الفصل هو الجامع لمسائل متحدة صنفا مختلفة شخصا.

«الباب الاول فى المياه» جمع ماء و انما جاز جمع اسم الجنس لاختلاف انواعه فى مقام التقسيم باختلاف الاحكام الجارية الموجبة لتنويعه.

«الماء» و هو العنصر الثقيل المائع لذاته و اصله الرطوبة و البرودة اظهر بالمادة و الصورة النوعية لمنافع العباد فى حياتهم و نباتهم و معادتهم و طهاراتهم و غيرها فلما لم تستغن الحيوانات كلها عنه فى كل دور لانه مادة حياتهم لم ينفك عن شىء يحتاجون اليه اما ظاهرا و اما كامنا و مما يحتاجون اليه حال عيظته فانزل سبحانه لعباده الماء ظاهرا بحقيقته و كامنا فيما يحتاجون اليه فيه كذلك قال الله تعالى هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الاعناب و من كل الثمرات ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون و مما يحتاجون اليه الطهارة من الحدث و الخبث و اعلم انه سبحانه خلق من رطوبته البلة و قوة الدفع و الازالة و من برودته الثقل فكان بذلك غائضا دافعا و لهذا جعل الله تعالى فى الانسان القوة الدافعة منه ثم اعلم ان كل شىء كان فقد جعل الله فيه لطيفة ربانية هى فى الحقيقة اصل حقيقة ذلك الشىء فجعل ما اودع فيه اللطيفة على قسمين قسما لا تزيد لطيفته عن حقيقته و قسما فى لطيفته

فضل عن حقيقته فاذا باشر ما فيه فضل ما فيه نقص لعارض عرض له فعل فيه تكميلا بقدر فضله والماء من القسم الثانى فهو الماء واللطفية الطهارة ويطلق على ما فضل عن حقيقته الطهورية و اثره التطهير والدليل على اللطفية التى اشرنا اليها عموم قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ومن ذلك الماء واختصاص النفع لا يكون الا بطاهر وقال الصادق عليه السلام كل ماء طاهر الا ما علمت انه قدر على الطهورية المؤثرة للتطهير قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور من صيغ المبالغة تنيها على زيادة المعنى بزيادة المبنى بمعنى المطهر وقال تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقال عليه السلام الماء يطهر ولا يطهر.

«على ضربين» اى نوعين باعتبار حقيقته فى العبيطة والامتزاج وباعتبار التسمية.

«مطلق ومضاف ، فالمطلق ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه» عند اهل العرف بدون نصب قرينة مميزة بل باصل الوضع كما هو اهله ومستحقه ولا يخرج عنه ذلك تقييده باسم محله او صفته فى بعض الاحيان كما يقال ماء البئر (و ماء البحر خ) و ماء المطر اذ استحقيقه لذلك ثابت لا يقال التقييد ينافى الاطلاق لانا نقول الاطلاق خاصة (الحقيقة خ) و لازم الاسم الذى ينتفى معرفة حقيقته بدونه والتقييد هنا انما هو بالنسبة (النسبة خ) و هى تنفك عن الاسم المعين باطلاقه لا انها تلزم ابداء ولا كذلك المضاف لان خاصة حقيقته و لازم اسمه هو معنى ما اضيف اليه فلا يخرج عنه الاطلاق وانما يخرج عنه ذلك حقيقة اضافته الى المغائر له فى الحقيقة اللازم له كما يأتى فالبئر محل للمطلق و البحر اسم للمطلق فليس مغائرا ممازجا ولا ملازما و المطر هو الماء كذلك و انما التسمية بالصفة باعتبار الصفة فالاطلاق ثابت له ورسمه بالصفة الثبوتية والسلبية ، كما قال «و لا يمكن سلبه» اى سلب اسم الماء «عنه» عرفا.

«و الماء المضاف بخلافه» لا يمكن اطلاق اسم الماء بدون اضافته عليه و يصح سلبه عنه لان صحة اطلاق اسم الماء من خواص المطلق.

«فالمطلق» الذى مر تعريفه «طاهر» لحقيقته و لامتنانه سبحانه على عباده به

و «مطهر» لفضل لطيفته عن حقيقته و لنص الكتاب و السنة ففى الصحيح عن ابنى عبد الله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و عنه عليه السلام و جعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون و لاجماع المسلمين لم ينقل فيه خلاف الا ما نقل عن سعد بن المسيب و عبد الله بن عمر من العامة انه لا يجوز التوضى بماء البحر مع وجود غيره و يبطله الاجماع و ما رووه عن النبى صلى الله عليه و آله انه سئل عن التوضى بماء البحر فقال صلى الله عليه و آله هو الطهور ماؤه الحل ميتة .

«و باعتبار وقوع شىء من النجاسة فيه» و يأتى بيان اقسام النجاسة ان شاء الله تعالى فى محلها «ينقسم اقساماً» اربعة جار و واقف و ماء بثر و اسثار .
 «الاول الجارى» و هو النابع من الارض المنبعث على ظهرها حقيقة «كمياه الانهار» جمع نهر بسكون الهاء و فتحها و هو مجرى الماء او حكما و هو ما كان مادته اخفض من وجه الارض التى فيها انبويه الخارج بحيث لو شق نهر يساوى ما ظهر من مائها مجرى و يجمع الامرين العرف بأن لا يسمى بئرا كما ينطق به تعريفه .

«و لا ينجس بما يقع فيه من النجاسة» بجميع اقسامها «ما لم يتغير لونه» اى لون الماء الجارى بلون النجاسة التى وقعت فيه «او طعمه» اى طعم الماء بطعم النجاسة «او رائحته» اى رائحة الماء «بها» اى بالنجاسة فالضمير للنجاسة و لها لون و طعم و رائحة فان لم يقو الماء بكثرتة او بتدافعه فأى صفاتها غلب ظهر فى الماء و قد تظهر كلها فيه .

فائدة : اعلم ان لون الماء البياض لان كل رطب بارد فلو انه البياض كما قرر فى محله و طعم الماء طعم الحيوة كما روى عنهم عليهم السلام و كذا رائحته رائحة الحيوة «فان تغير» احد هذه الاوصاف تغيرا قطعيا بالنجاسة الواقعة به «نجس المتغير» لقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه و قال عليه السلام الماء تقع فيه الميتة ان كان قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب و لا تتوضأ منه فان استوعب التغير بها فلا كلام فى النجاسة و الا فان

استوت سطوح المتغير و ما لم يتغير او كان احدهما اخفض و كان ما لم يتغير كرا
كان طاهرا بلا خلاف و كذا ما فوق المتغير اذا كان كرا و ان لم يكن ما تحت
المتغير كرا فهو نجس ايضا على الاصح و ان تساوت السطوح او كان المتغير
اخفض هذا اذا استوعبت النجاسة عرض الماء وعمقه و الظاهر ان ما فوق المتغير
يعنى مما يلى المادة اذا نقص عن الكر و ان كان اخفض من المتنجس انه طاهر (و
كذا ما بعد المتنجس اذا لم يستوعب النجاسة العرض و العمق اذا اتصل بما فوق
المتنجس انه طاهر خ) و ان نقص عن الكر لقوله عليه السلام لا ينجسه الا ما غير
لونه او طعمه او ريحه و لان الجارى بقول مطلق لا ينجسه ملاقة النجاسة لاتصاله
بالمادة النابعة كما هو المعنى هنا و هذا ماء جار لم يتغير و انما لاقى المتنجس و
الجارى لا ينجس بالملاقة فهو على حكم الطهارة للاصل و عموم الروايات حتى
يثبت خلافها كثبوتها و ليس الا التغير و لم يكن و قد اشار المصنف الى ذلك مطلقا
بقوله «خاصة دون ما قبله و ما بعده» و لم يقيد شيئا مما ذكر نعم يتوجه على ظاهر
اطلاقه ما لو استوعبت النجاسة عرضه (عرض الماء خ) وعمقه و كان ما تحته اقل
من كرفانه على الاصح ينجس الا ان يعتذر له ان هذه الصورة و كل استثناءها الى
الحكم بنجاسة ما نقص عن الكر فى الراكد لانها منه و بقى ما سواها على العموم .
«و حكم ماء الغيث حال نزوله و ماء الحمام اذا كانت له مادة حكمه» اما ماء
الغيث حال تقاطره فحكمه حكم الماء الجارى و اذا انقطع التقاطر اعتبر فيه ما يعتبر
فى الواقف عند ملاقاته النجاسة و هل يشترط فى الحاقه بالجارى الجريان لانه
المتيقن من معناه باتصال القطر مما يقع عليه الى مادته فى السحاب كما فى
الجارى و لا شرطه فى صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن
البيت يبال على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه و يتوضؤ
للملوة فقال اذا جرى فلا بأس و لما روى فى الحسن عن هشام بن الحكم عن ابي
عبدالله عليه السلام فى ميزابين سالا احدهما بول و الاخر ماء مطر فاختلطا فاصاب
ثوب رجل لم يضره ذلك ام يكفى التقاطر ام تكفى القطرة الواحدة لحصول الاسم
الذى هو مناط الحكم بها اقوال قال الشيخ فى المبسوط و التهذيب بالاول و

المشهور الثانى و هو اظهر لعموم الاخبار و لصدق الاسم و لان ما ذكره عليه السلام فى الحديث الاول يحتمل ان يكون اشتراطه للجريان ليغلب بكثرتة النجاسة لاحتمال ان يكون ظهر البيت الذى يبال فيه قد اتن من كثرة البول عليه فلو لم يجر المطر لكان ما يؤخذ منه متغيرا و لجواز ان يكون قوله اذا جرى فلا بأس للكمال و رفع نفرة النفوس لا يقال ان مثل على بن جعفر لا يخاطب الا بحقيقة الحكم لجلالة قدره و معرفته لانا نقول (ان خ) الاخبار يلقونها عليهم السلام الى الرواة ليس بحكم خاص بهم بل لهم و لغيرهم الى يوم القيامة هذا اذا قلنا بحجية مفهوم الشرط و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و حمل العلامة فى المنتهى الجريان فى الصحيح على النزول من السماء لانه هو جريان المطر من السحاب و اما حسنة هشام فلا دلالة فيها لانه اثبت له نفى الضرر فى هذه الحال و اثبات الشئ لا ينفى ما عداه و لما ذكرنا فى صحيحة على بن جعفر و اما القول الثالث فذهب اليه بعض المتأخرين و ليس بذلك لان القطرة لا يثبت بها اسم المطر عرفا و لا يدل عليها اصل و لا نقل فان قلت قول ابى عبدالله عليه السلام فى رواية ابن يعقوب كل شئ يراه المطر فقد طهر صريح فى ان القطرة تكفى فى ذلك قلت اراد عليه السلام بقوله يراه اى اصابه و خلطه اذ فيها فيكف على ثابنا لانه لا يكف من مثل قطرة و مما يؤيد ما اخترناه ما رواه هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام عن السطح يبال فيه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه و للزوم الحرج و المشقة ان اشترطنا الجريان لولا التخفيف ، و اما ماء الحمام و المراد به حياضه الصغار اذا كان (كانت خ) لها مادة فحكمه حكم الجارى لقول ابى جعفر عليه السلام ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة و فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام هو بمنزلة الجارى و للضرورة اليه و لما فى التحرز عنه من الحرج الشديد و هو منفى بالاية و هل يشترط فى المادة الكرية ام لا الاحوط ذلك اذا كان سطح الماء (المادة خ) اعلى من سطح الحوض و ان كان اخفض قيل يعتبر فيه مع ذلك قوة دفع المادة لتطهر ما علتها (لتظهر فاعليتها خ) فى استهلاك النجاسة و ان كان مساويا متصلا به قبل ملاقة النجاسة و كانا معا كرا لم

ينفعل الحوض ما لم يتغير والقول بعدم الاشتراط اقرب اذا بلغ الجميع الكر مطلقا لان الاصل عدم ما زاد اذ مع طهورية الماء تطهر (تظهر خ) بمجرد الاتصال اذا كان الجميع كرا وان لم يتموج او تساوى سطوحهما او لم تكن له قوة دفع من المادة و الا لكان ما نقص عن الكر قليلا اذا لاقته قطرة بول و موج كان طاهرا لانه اقوى من الكر على استهلاك البول الكثير لو كان الحكم بالطهارة بالتموج و الاستهلاك الظاهرين و لما فى الصحاح و غيرها اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء و اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و لعموم قول الباقر عليه السلام المتقدم ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة حيث لم يذكر الكرية فى مقام البيان و الحاجة و للزوم الضرر و لان الاحتياط قد يكون فى عدم التحرز عنه كما قد تكون فى تجنبه ، ثم اعلم ان الكلام فيما اذا كان بين المادة و الحوض اتصال حال وقوع النجاسة اذا لم يشترط الكرية فى المادة فلو وقعت النجاسة فى الحوض قبل اتصاله بالمادة فان كانت كرا فكذلك و ان نقصت فهل يظهر اذا اتصلا و بلغا كرا ام لا المشهور الثانى و الاخبار تؤمى الى الاول و هو الاصح و يأتى الكلام فيه .

«الثانى» من اقسام المياه الاربعة «الواقف» و هو ما عدا الجارى و ما فى حكمه و ماء البئر و الاسثار و المراد بالواقف «كمياه الحياض و الاوانى» الواقف من المطلق فى نفسه طاهر مطهر اذا لم يطرأ عليه ما ينقله عن حكم ذلك الاصل بنص الكتاب و الاخبار و الاجماع من المسلمين و الاعتبار و المراد من الحياض ما يعم الغدير و الحوض و المصنع و هو الحوض الذى اصطنع ليجمع فيه المطر و الاوانى ما من شأنها ان تنقل و كلها اذا بلغت كرا كان حكمها حكم الجارى اذا وقعت فيها النجاسة و ذهب المفيد و سلاى الى ان الاوانى تنجس و ان بلغت الكر لعموم صحيحة ابن ابي نصر عن الرضا عليه السلام عن رجل يدخل يده فى الاناء و هى قدرة قال يكفى الاناء و امثالها و العمل على خلاف ذلك لحملها على ما لم يبلغ كرا و لعموم الاخبار اما اذا لم تبلغ كرا فالمشهور بين علمائنا رضوان الله عليهم الحكم بالنجاسة لم ينقل خلاف من المتقدمين الا من الحسن بن على بن ابي عقيل فانه استدل على طهارة الماء القليل مع النجاسة برواية (بصحيحة خ) محمد بن

الميسر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى الى الماء القليل فى الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغترف به ويداه قدرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج ورواية عثمان بن زياد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون فى السفر فاتى النقيع ويدى قدرة فاغمسها فى الماء قال لا بأس وغيرهما وباختلاف الاخبار وحملها على الاستحباب واختلاف تقديرها على اختلاف مراتبه ولاصل الطهارة الثابت بالكتاب والسنة والاجماع ولعموم الانتفاع من قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض وللزوم الحرج لولا الطهارة فى كثير من المواضع والموارد ولان واجده والتراب ان انتقل الى البدل المشروط جوازه بفقدان مبدله اتفاقا وقد ثبت مبدله لما مرو لم يثبت ما ينفيه مما يقابل ما اثبته انتقل الى غير الارجح المجزوم به وترك الاحتياط ولان ما فى الاخبار من النهى عن استعماله فهو للكره او للتنزه ورفع النفرة ولهذا اختلفت الاخبار فى ازالة ذلك بحسب الاوضاع والاشخاص ولمنع حجية مفهوم الشرط فيما تضمنه منها وتبعه على مذهبه بعض متأخرى المتأخرين والعمل على المشهور وهو مذهب كافة العلماء من المسلمين غير ابن ابي عقيل ومالك من الجمهور للاخبار الصريحة منها موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده فى الاناء فلا بأس ان لم يكن اصاب يده شىء من المنى ولصحيحة ليث البخترى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن الجنب يجعل الركوة او التور فيجعل اصبعه فيه قال ان كانت يده قدرة فاهرقه وان كانت لم يصبها قدر فليغتسل (فليغسل خ) منه هذا مما قال الله ما جعل عليكم فى الدين من حرج، فجعل الحرج المنفى وضع يد الجنب الخالية من القدر فى الاناء لا النجسة لانه امر باهراق الاناء والركوة اناء صغير من جلد يشرب فيه الماء والتور بالمشاة فوقانية اناء يشرب فيه وفى موثق سماعة قال سألت عن رجل يمس الطست او الركوة ثم يدخل يده فى الاناء قبل ان يفرغ على كفيه قال يهرق من الماء ثلث حفنات وان لم يفعل فلا بأس وان كانت اصابته جنابة فادخل يده فى الماء فلا بأس به ان لم يكن اصاب يده شىء من المنى وان كان اصاب يده

فادخل يده فى الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله و صحيحة ابن ابي نصر قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يدخل يده فى الاناء و هى قدرة قال يكفى الاناء اى يكبه و غيرها من الاخبار و لان اصحاب الائمة عليهم السلام يسألونهم عن القدر الذى لا ينجسه شىء فلو لم يقبل التنجيس لما حددوا لهم ما لا يحتمل النجاسة و لحكموا بالطهارة مطلقا و لان الرواية الاولى مع ضعفها باشتراك محمد بن الميسر و اطراح الاصحاب لها من ديوان العمل لمقابلتها للصراح الصراح المعمول عليها يمكن حمل القدر فيها على قدر المذى عند الملاعبة قبل الانزال و قوله عليه السلام هذا مما قال الله تعالى الاية لا ينافى ما قلناه لاستعمال ذلك كما فى صحيحة ليث المتقدمة قال عليه السلام و ان كانت لم يصبها قدر فليغتسل منه هذا مما قال الله ما جعل عليكم فى الدين من حرج و قد مر و اما قدر النجاسة فقد نفى الحرج فيه بمسألة التيمم و هذا عندنا خير من الاطراح و ليس هذا حملا بعيدا انهم يرونه بعيدا و نراه قريبا و قال فى الحبل المتين و لعل المراد بالقليل القليل العرفى لا الشرعى او المراد الشرعى و لكن مع الجريان و حمل الرواية بعض من تأخر عنه على التقية و جعل قرينة ذلك ذكر الوضوء فيها مع غسل الجنابة و هو حسن و القول فى الثانية كذلك و قول من قال انه لم يرد خبر (يدل خ) على نجاسة القليل و انفعاله بالنجاسة بصريح اللفظ و المفهوم غير مسلم الحجة ليس بشىء فانه قد ورد ذلك صريحا كما رواه فى الكافى فى باب من اضطر الى الخمر لدواء عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء يعنى ما يبيل الميل من الخمر و غير ذلك و اما عموم الانتفاع فكثير ممن خلق لذلك تحصل له اسباب تحدث النفع فى الترك كالخمر نزل فيه تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا و انزل فيه انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر لا يستل عما يفعل و لانا نمنع من لزوم الحرج اذا حكمنا بالنجاسة لان الله تعالى قد جعل السبيل بالمبدل منه و لانا لانسلم ان المبدل موجود حينئذ لان المبدل المانع من التيمم هو الطاهر و ليس هو هذا و التراب ظهور قطعا و ليس هذا كذلك و الاحتياط فى تركه لحصول المانع حتى تثبت

الاباحة و لان حمل النهى فى الروايات على الكراهة و رفع النفرة خلاف الظاهر منها اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة و هو حقيقة فى التحريم كما حققناه فى محله و اما مفهوم الشرط فالأكثر على حجيته و لو سلمنا لما كان علينا بل قد يكون لنا سيما مع تخصيصه بغيره فالأصح نجاسة القليل و الله اعلم .

«ان كان مقداره كرا و حده الف و مائتا رطل بالعراقى او كان كل واحد من طوله و عرضه و عمقه ثلثة اشبار و نصف شبر مستوى الخلقة لم ينجس بوقوع النجاسة فيه» قد وضع الائمة عليهم السلام للكر و الاطلاع على كميته ضابطين احدهما بالوزن و الاخر بالمساحة لتسهيل معرفته و قد اختلفت الروايات فيهما ظاهرا فاختلفت العلماء لذلك فمن الاول ما رواه ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال الكر من الماء الذى لا ينجسه شىء الف و مائتا رطل و فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال الكر ستمائة رطل و فسرہ الشيخان بالعراقى بالاولى و عليه العمل لان السائل عراقى فاجابه عليه السلام بما يفهم من عادة بلده و لانه تعبده به و الاخرى ان يتعبده بوزن بلده و بعضهم اعتبر بلد المسؤول عليه السلام و لان البيع و الشراء اذا وقع فى بلد برطل و غيره يحمل على رطلها و الظاهر الاول لموافقته لصحيحة محمد بن مسلم فانه من الطائف و قد اجابه بوزن مكة فقال ان الكر ستمائة رطل لان رطل المكى رطلان بالعراقى و المدنى رطل و نصف بالعراقى اذ العراقى مائة و ثلثون درهما هى احد و تسعون مثقالا و المدنى مائة و خمسة و تسعون درهما هى مائة و ستة و ثلثون مثقالا و نصف مثقال و ذهب العلامة فى التحرير الى انه اى الرطل العراقى مائة و ثمانية و عشرون درهما و اربعة اسباع درهم عبارة عن تسعين مثقالا و منهم المرتضى و ابو جعفر بن بابويه ذهبا الى انه فى الرواية مدنى كما مر و القول الاول اشد وطأ و اقوم قليلا لانه اوفق بالكر بالمساحة و بالجمع بين المعبرتين و من الكم الثانى روايات منها صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الماء الذى لا ينجسه شىء قال ذراعان عمقه فى ذراع و شبر سعته فان قلنا ان بعدا من ابعادها اسقط بلغ تكسيه ستة و ثلاثين شبرا و ان قلنا ان قوله عليه السلام سعته

دليل على الاستدارة و لانها الاصل فى المكيال فنضرب قطرها (نصف قطرها خ) فى نصف محيطها والخارج فى العمق بلغت ثمانية (سبعة خ) وعشرين شبرا وهو اظهر اذ لو اريد الابعاد الثلاثة وحذف احد البعدين لما قيل سعته لاختلاف سعة المربع لان ما بين الزاويتين المتقابلتين اطول مما بين الضلعين المتقابلين فهذا التوجيه اوجه من الاول (فيكون مقويا للقميين فيما ذهبوا اليه من ان تكسيه سبعة وعشرون شبرا خ) ومنها الصحيح عن اسمعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام ثلثة اشبار فى ثلثة اشبار واستدل بها الصدوق على ذلك وهى قاصرة عن افادة مطلوبه لكنه ذهب الى انه عليه السلام اكتفى بذكر بعض الابعاد تمثيلا وهو قريب من ظاهر الصحيح الذى قبله ولكنه اقرب الى ما ذهب اليه الشيخان من ان الرطل فى رواية ابن ابي عمير عراقى وفى صحيحة محمد بن مسلم مكى وابتعد مما حمله فى الاولى على المدنى وهذه الرواية صحيحة اما عند الصدوق فلكون اصل اسمعيل عنده واما عندنا فلتوثيق محمد بن سنان عندنا على ان الشيخ فى الاستبصار ذكر مكان عبدالله محمد وهو وان كان محمد يروى عنه البرقى و يروى هو عن اسمعيل فهو اولى غير بعيد فهى صحيحة على الظاهر ومنها رواية عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا فى مثله ثلثة اشبار ونصف فى عمقه من الارض فذلك الكر من الماء وعلوها عمل الاكثر وضعف عثمان بن عيسى منجبر بالشهرة و تكسير هذا الكر يبلغ اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر تضرب الطول فى العرض تبلغ اثني عشر وربعاً وتضربها فى العمق تبلغ ذلك ومذهب القميين فى الكر بالمساحة اقرب لصحة المأخذ ولقرب جمعه بين الكر بالوزن ولحمل رواية ابي بصير (هذه خ) على الاستحباب والقطب الراوندى قدر الكر عنده بهذه الرواية من دون ضرب فجعله عشرة ونصفا وهو متروك ونقل عن الحسن بن صالح الثورى انه قدر الكر بثلاثة الاف رطل وابن الجنيد الكر ما بلغ تكسيه مائة شبر وهما مدفوعان بالاخبار والاجماع قال فى الذكرى والشلمغانى ما لا يتحرك طرفاه يطرح حجر (بطرح حجر فى خ) وسطه وهو خلاف الاجماع وما ورد من

تقدير ما لا ينجس بالملاقاة بالحب والقلتين و غيرهما فمحمول على ما يسع الكر
 اما الحب فظاهر و اما القلة فقد قال ابن الجنيد فى كتابه الكر قلتان و مبلغ وزنه
 الف و مائتا رطل و قال ابن دريد القلة فى الحديث من قلال هجر و هى عظيمة
 (تسع الواحدة خمس قرب فلا تنقص عما اخترناه و قوله (ره) او كان كل من طوله
 و عرضه و عمقه خ) ثلاثة اشبار و نصف شبر بتنوين شبر و عدمه اختيار لمذهب
 المشهور كما ذكرنا لا كما اخترنا و قوله (ره) مستوى الخلقة لانه اقرب الى قصير
 الاصابع و طويلها و عريض اليد و اقربها اذ التكليف بما لا يخص يخص حالة
 الاستواء لكون غيرها طرفين لها و قوله لم ينجس بوقوع النجاسة (فيه خ) «ما لم
 تتغير احد اوصافه» كالجارى و قد مضت الاشارة اليه انفا.

تنبيه و هل هذا التقدير المذكور تحقيقى ام تقريبى احتمالا و الذى يظهر
 لى انه تقريبى و لا ينافيه ما ورد من ضبطه بالارطال المضبوطة بالدرهم و المئقال
 المضبوطة بالشعير لان الاطلاع على الوزن الحقيقى صعب لاختلاف اوسط
 الشعير و اختلاف الموازين و لاختلاف الروايات فى المساحة فيها ثلثة اشبار و
 ذراع و شبر و لا يخفى الاختلاف على من له ادنى ذوق و كذا شبر مستوى الخلقة
 مختلف و مثل هذا الاختلاف و ان كان قليلا فانه يكون كثيرا فلا يكون ضابطا
 لحكم حقيقى على اختلاف الازمنة الموجبة لاختلاف الضوابط و اما التقريبى فانه
 قريب و على التحقيقى فلو اغترف بيده من الكر المقدر و قد وقعت فيه نجاسة
 فان استهلكها قبل الاغتراف كان الباقي و ما فى اليد و اليد كلها طاهرة و الا كان
 الباقي نجسا و ما فى اليد طاهرا ان كان الاغتراف دفعة و لو كان شيئا فشيئا بحيث
 يحصل الفصل نجس ما فى اليد ايضا و ان كان دفعة فهل اليد طاهرة ام لا الظاهر
 نجاسة ظاهرها (ظهرها خ) لملاقاتها النجس و لا يعد ما يسيل من الاجزاء المتصلة
 مما فى اليد بالحوض اتصالا و ان لم نقل ان البلة عرض و الله اعلم.

«فان تغير نجس» كالجارى و ان تغير بعضه و كان الباقي كرا اختص بالمتغير
 و الا فالجميع نجس «و يطهر بالقاء الكر عليه دفعة» عرفة و هكذا «حتى يزول
 التغير» و لو اتصل به فالظاهر انه كذلك اذا زال التغير و ان لم يمتزج به بادى الرأى

و ورود النص بالدفعه لاينافى اتصاله بالكر او بتقاطر المطر عليه لانه بحكم الجارى وقد مضى الكلام فى القدر الكافى و بنج ماء من تحته و لو زال التغير من قبل نفسه او بحصول تراب او تصفيق رياح و غيرها فالمشهور بقاؤه على حكم النجاسة فى غير الجارى و المشهور الطهارة فيه و ان لم يدم نبعه و ان كان قليلا و اما غير الجارى فقليل بالطهارة ايضا فيه اذا زال تغيره و انا الان حكمى فيه الاحتياط و لو نجس القليل فتمم حتى بلغ كرا فالمشهور عدم الطهارة لانفعال التتمه بالمنفعل لانها مما يقبل الانفعال فيستصحب حكم النجاسة و قال السيد و ابن ادريس و الشيخ فى احد قوليه و ابن البراج و يحيى بن سعيد بالطهارة و هو الحق لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و توجيهه بأن هذا حمل الخبيث (الخبث خ) قبل بلوغه الكر فيحمل لانه عليه السلام قال اذا بلغ الماء غير وجيه لان الحامل للخبث جزؤه الاول و للكل حكم غير حكم الجزء و الا لزم ان (الجزء خ) لا يحمل خبثا و لصحيحة العلا بن الفضيل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول و وجه الاستدلال ان الغلبة علة الطهارة و هو يتحقق بعد كما يتحقق قبل و لان البول اول وقوعه يغير اول ما يقع فيه ثم يستهلكه و هذا مما لا ريب فيه فلو كان البول فى كر حقيقة فبال فيه فانه حال البول يتغير الملاقى بحيث لا يكون غير المتغير كرا حينئذ البتة ثم يكون طاهرا لان قوله عليه السلام غلب لون الماء لون البول انما يكون بعد وقوع البول فى الماء و تحقق لونه ثم يغلبه لون الماء بكثرته و هذا ما نحن فيه بعينه و غيرهما من الاخبار فانها ظاهرة لنا قال ابن ادريس بعد ان ذكر الزيادة المبلغة كرا اذا كانت يطلق عليها اسم الماء على الصحيح من المذهب و عند المحققين من نقاد الأدلة و الآثار و ذوى التحصيل و الاعتبار لان بلوغ الماء عند اصحابنا هذا المبلغ مزيل لحكم النجاسة التى تكون فيه و هو مستهلك بكثرته (لها خ) فكأنها بحكم الشرع غير موجودة الا ان يؤثر فى صفات الماء فاذا كان الماء بكثرته و بلوغه الى هذا الحد مستهلكا النجاسة الحاصلة فيه فلا فرق بين وقوعها فيه بعد تكامل كونه كرا و بين حصولها فى بعضه قبل التكامل لان على الوجهين معا النجاسة فى ماء

كثير فيجب ان لا يكون لها تأثير فيه مع عدم تغير الصفات و الظواهر على طهارة هذا الماء المحدد اكثر من ان تحصى و تستقصى فمن ذلك قول الرسول صلى الله عليه و آله المجمع عليه عند المخالف و المؤلف اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبيثا (خبيثا خ) فالالف و اللام فى الماء عند اكثر الفقهاء و اهل اللسان للجنس المستغرق فالمخصص للخطاب العام الوارد من الشارع يحتاج الى دليل ، انتهى كلامه و هو طويل نقلنا بعضه و من لاحظ ما اشرنا اليه سابقا من بيان فاضل اللطيفة الربانية التى يستمد (فى الماء التى خ) تسمى الطهورية عرف انها لا تفارق الكثير الا بالتغير بالنجاسة لان اللطيفة جزء الماهية بل كلها الا انها تقوى بقوة الماء حتى يبلغ كرا فلا يقابلها الا التغير لقوتها لان الانفعال بدون التغير فى الراكد يكون فى غير الكر و اما الكر فلا يتحقق فيه و لو تحقق فيه قبل ان يكمل كرا تحقق فيه بعد اكماله كرا فان اللطيفة (القليل خ) ينفع بالملاقاة و الكر بالتغير و الحكم بنجاسة نصفى الكر قبل اجتماعهما فكذا بعده مردود بأن نجاستهما بالملاقاة و الكر بالتغير لا بالملاقاة و اجتماعهما لا يوجب التغير و هذا كر من ماء مطلق و لم يعهد من الشارع انفعاله بغير التغير و عهد من الشارع انه اذا كان قدر كر لا ينجسه شىء الا ما غير احد اوصافه على ان قوته اى فاضل لطيفته ذاتية و شأنها اذا كملت بحصول الكرية قابلت كل ملاق لا غيرها بغلبتها عليه و على ذلك سياق كل الاخبار و لا دليل على النجاسة حيثئذ بوجه و ذلك ظاهر و اعلم ان القائلين بالطهارة اختلفوا فيما يتممه كرا هل يشترط كونه طاهرا ام لا قال ابن ادريس بالثانى لعدم الفرق و نسب الى ابن حمزة الاشتراط و عدم الاشتراط اقوى^١ بل يمكن انسحاب اتمامه بالبول اذا لم يخرج عن حده فى الاوصاف الثلاثة و قوى فى المبسوط الطهارة فيما تم بطاهر و بمتنجس للخبر و جزم بعدم الطهارة اذا تم بنجس .

فروع: الاول و لو تغير بالمتنجس كالزعفران المتنجس و هو كثير اى كر فصاعدا لم ينجس ما لم يخرج عن الاطلاق فاذا اخرج نجس و لو بعد وقت

^١ قوله اعلى الله مقامه و رفع فى الخلد اعلامه و عدم الاشتراط اقوى الى اخر صريح فى موافقة مذهب ابى العلامة اعلى الله مقامه من طهارة القليل الملاقى للنجاسة فتدبر تجد ، من اقل مواليه زين العابدين بن كريم .

الملاقاة كما لو غيره بما لم يخرج منه ثم ذاب فاخرجه فانه ينجس ان لم يكن استهلكها من المتنجس قبل ان يخرج عن الاطلاق لان المضاف قليله وكثيره سواء و لو شك فى اصابته النجاسة او شك فى نجاسة الواقع فيه او رأى النجاسة بعد التطهير منه او اخبره مخبر بوقوعها وان كان عدلا فالاصل فى ذلك كله الطهارة .

الثانى لو جمد فكالجامدات ينجس موضع الملاقاة خاصة و يقبل التطهير كغيره و يقشر موضع الملاقاة بقاشر .

الثالث لو جمد النجس لم يطهر الا بميعانه فى الكثير و اما امكان التخلل الذى فرضه الشهيد فغير ممكن بدون الميعان فلا يطهر به .

«الثالث» من اقسام المياه الاربعة «ماء البثر» و قد عرفها الشهيد فى شرح الارشاد بانها مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا مزية فى المناقشة و قد سبق تعريف الجارى و هو ما سواه الا مما له نوع مادة نابعة .

«ان تغير بوقوع النجاسة فيه» اراد بوقوع النجاسة الواقعة فيه فاضاف الصفة الى الموصوف «نجس» قولا واحدا لما مر من الادلة .

«و يطهر بزوال التغير بالنزح» الطريق الى تطهير البثر اذا تغير بالنجاسة من وجوه: منها النزح حتى يزول التغير و هو مذهب المفيد و ابن ابي عقيل و المصنف فى المختلف و فى هذا الكتاب فيطهر لزوال الموجب و لقول الصادق عليه السلام فان غلبت الريح نزحت حتى تطيب و لحسنه ابي اسامة عن ابي عبدالله عليه السلام فان تغير فخذ منه حتى يذهب الريح و صحيحة ليث البخترى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عما يقع فى الابار الى ان قال عليه السلام الا ان يتغير فتنزح حتى تطيب و صحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام ماء البثر واسع لا يغيره شىء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة و غيرها من الاخبار و قال ابن بابويه و السيد و سائر ينزح ماؤها اجمع لغلبة النجاسة بقهرها على قوة التطهير فلا يطهر باخراج البعض فان تعذر تراوح عليه اربعة يوما لموثقة الساباطى عن ابي عبدالله عليه السلام الى ان قال ينزف كلها فان غلب

عليها الماء فلينزف يوما الى الليل الحديث ، وقال الشيخ فى النهاية ان مات فيها شىء من الحيوان فغير لونه او طعمه او رائحته وجب نزح جميع ما فيها من الماء فان تعذر ذلك نزح منها الى ان ترجع الى حال الطهارة وقال نجم الدين فان غلب فالى ان يزول التغيير ويستوفى المقدر لوجوبه مع عدم التغير فكذا معه وقال ابن ادريس ان كانت منصوبة القدر نزح فان زال (التغير خ) والا نزح حتى يزول و ان لم يكن منصوبة القدر نزح اجمع واغوى الاقوال الاول لما مر من الادلة فى مواضع من كتابنا هذا وفى هذا الموضع و لروايتى جميل و سماعة الموجبتين للنزح حتى يذهب الريح من الماء ولا فائدة حتى ان ما بعدها غاية و نهاية لما قبلها و الاستدلال بهما و برواية ابن بزيح على تعذر النزح غير متجه و قوله عليه السلام لان لها مادة ليس تعليلا للتعذر كما ظن بل للاقتصار على زوال التغير لان له مادة فهو كالجارى و موثقة الساباطى المتقدمة فى الترواح (التراوخ خ) فانها صريحة فى انه لا يكتفى بزوال التغير و لا على البعض الا بعد التعذر لاتنافى ما ذهبنا اليه لجواز حملها على الاستحباب و زيادة الطيب مع انها لاتقابل الصحاح الصراح و لا معنى لاستيفاء المقدر لان المقدر بالنسبة الى التغير على القول بالنجاسة بدون التغير نجاسة صغرى تدخل تحته و لا ينافى هذا زوال التغير قبل المقدر لاحتمال غلبة الماء عليه بالحركة و التموج فيزول قبل المقدر فاذا زال التغير الذى هو النجاسة الكبرى بقى ماء مطلقا قابلا لواردات الادلة فتوجه له الادلة المطهرة و من الوجوه غوره فانه اذا غار و نبع طهر لان هذا الماء غير ذلك المتغير و منها اتصاله بجار حتى زال تغيره لقوة الجارى و قاهرته على استهلاك النجاسة و يأتى الخلاف هنا و منها وقوع الغيث عليه كذلك و منها القاء كر عليه فكر حتى يزول التغيير و ليس هذا منافيا لما اخترناه من الاكتفاء بالتتميم كرا و اما زوال التغير من قبل نفسه فقد مضى الكلام فى نظيره بل الاحتمال هنا اقوى لوجود المادة و الله اعلم .

«و الا فهو على اصل الطهارة» لانه ماء كثير مطلق و لا يخرج عما هو عليه فى اصله و لا يخصه من العموم الادليل مثلها و لا دليل كذلك .

و اعلم ان الاصحاب اختلفوا فى البثر اذا وقع فيها نجاسة و لم تغيرها على اربعة اقوال: فالمشهور عندهم النجاسة و وجوب النزع المقدر لها من الشارع.

الثانى الطهارة و استحباب النزع جمعا بين ما دل على الطهارة و الاصل و بين ما دل على النزع و النجاسة و ممن قال به ابن ابي عقيل و منهم المصنف هنا لقوله و الافهو على اصل الطهارة.

الثالث الطهارة و وجوب النزع تعبدا جمعا بين الاصل و ادلته و بين الامر الموجب للنزع بحمله على التعبد لا على النجاسة صرح به الشيخ فى التهذيب و المصنف فى المنتهى.

الرابع الطهارة ان بلغ كرا و النجاسة ان لم يبلغ ذهب اليه المصنف فى بعض كتبه كما نقل عنه، و الاصح الثانى و هو استحباب النزع و الطهارة للاصل و الروايات المتكثرة كرواية ابن بزيع المتقدمة و حسنة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن بثر (ماء خ) وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين ا يصلح للوضوء منها قال لا بأس و كرواية على بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبدالله (ع) فى طريق مكة فصرنا الى بثر فاستقى غلام ابي عبدالله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبدالله عليه السلام ارقه فاستقى اخر فخرجت فيه فارة فقال ابو عبدالله عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شىء فقال صبه فى الاناء و كموثقة عمار عن الصادق عليه السلام و كصحيحة مغوية عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول لا يغسل الثوب و لاتعاد الصلوة مما وقع فى البثر الا ان ينتن فاذا انتن غسل الثوب و نزحت البثر و امثالها و توجيهها بما لا يعطيه اللفظ ملفوظ لان الاحتمال انما يبطل الاستدلال اذا كان مساويا و لان المنطوق اذا طابق الاصل لا حيلة فى صرفه عن ظاهره الا بمثل ذلك كله و الاصل فى الاستعمال الحقيقة و لانها لو نجست ما طهرت الا بنزع الجميع كما فى التغير لان الانفعال قد شمل كل الماء و للزوم الحرج المنفى و لاختلاف تقدير النزع الدال على التساهل (الدال على الاستحباب خ) الدال على الطهارة و الى بعض ما اشرنا سابقا من الاختلاف اشار

بقوله «و جماعة من اصحابنا حكموا بنجاستها بوقوع النجاسة فيها و ان لم يتغير ماؤها» ان القائلين بنجاسة البثر حكموا بطهارتها اذا نزح منها المقدر فى الروايات لكل نجاسة مقدر و قد ذكر المصنف طاب ثراه هنا ما اختاره من اقوالهم و ان لم يحكم به و نحن نرجح منها ما لو قلنا بالنجاسة قلنا به .

قال (ره) «و اوجبوا نزح الجميع لوقوع المسكر او الفقاع او المنى او دم الحيض او الاستحاضة او النفاس فيها او موت بعير او ثور فيها» اعلم ان الحاكمين بالنجاسة اخذوا المقدر منها شرعا و ايما نجاسة لم يرد فيها نص فالأكثر على نزح الجميع لها لان نزح البعض ليس اولى من نزح الكل و لعدم حصول البراءة يقينا بنزح البعض و قال ابن حمزة و جمال الدين احمد بن طاووس فى البشرى و الشيخ فى المبسوط و ابن زهرة العلوى ينزح اربعون دلوا و المصنف فى التذكرة قال السادس ما لم يقدر له منزوح قيل يجزى اربعون و قيل الجميع و اختار الاربعين فى ارشاده و فى المختلف محتجا لهم بقولهم عليهم السلام ينزح منها اربعون دلوا و ان صارت مبخرة و لم نجد هذه الرواية الا فى هذا الاحتجاج بها عندهم و يحتمل ان تكون هى رواية كردويه و الاختلاف اما من النسخ فى الاصل او من الراوى او بطريق اخر و يدل على هذا قول المصنف فى المنتهى و بعضهم اوجب اربعين لرواية كردويه و هى انما تدل على ثلثين انتهى ، و وجه الاستدلال انه نقل حجة المستدل على الاربعين برواية كردويه ثم توهم انها الرواية الموجودة و لعلها رواية اخرى له غير هذه و لم تصل إلينا و قيل ينزح ثلثون و به قال المصنف فى المنتهى فى موضع منه و فى موضع اخر منه رجع نزح الجميع قال فيه اى فى المنتهى اذا وقع فيها نجاسة لم يقدر لها الشارع منزوحا و لم تغير الماء فعندنا لا يتعلق بها حكم و القائلون بالتنجيس اختلفوا فقال بعضهم بالجميع لانه ماء محكوم بنجاسته فلا بد من النزح و التخصيص ببعض المقادير ترجيح من غير مرجح فوجب نزح الجميع و بعضهم اوجب نزح اربعين لرواية كردويه و هى انما تدل على نزح ثلثين و مع ذلك فلا استدلال بها لا يخلو من تعسف و تردد الشيخ فى المبسوط و الاقوى عندى تفريعا على التنجيس الاول انتهى ، و بالجملة فرأيه فى

هذه المسألة مضطرب جدا فانه فى المنتهى حكم فيها بحكمين مختلفين و كذا فى المختلف بحكمين غيرهما كما رأيت و سمعت و ترى و تسمع و قال به ايضا فى المختلف فيما اذا وقع فى البثر كافر و مات فى الرد على ابن ادريس كما يأتى الى ان قال و اما النقل الذى ادعاه الشيخ فلم يصل اليه و اما الذى بلغنا فى هذا الباب حديث واحد ذكرناه فى كتاب مدارك الاحكام و هو ما رواه الحسين بن سعيد عن محمد ابن ابى عمير عن كردويه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن بثر يدخلها ماء المطر فيه البول و العذرة و ابوال دواب و اروائها و خرؤ الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلوا و ان كانت مبخرة و هو يدل على وجوب الثلاثين و اما الاربعين كما ادعاه الشيخ فلا و مع ذلك فكردويه لا اعرف حاله فان كان ثقة فالحديث صحيح ، انتهى كلامه فى المختلف و مرادهم ان هذه النجاسات المختلفة و ان كان لكل واحد حكم بانفراده فلما انضمت بعضها الى بعض و ذابت فى الماء خرجت بذلك الى ما لا نص فيه فاجاب عليه السلام بالثلاثين و اضعا اصلا فيما لا نص فيه و لو اريدت انفسها و لم تكن عامة لجعل فى كل واحد ما يخصه مما قدر عنهم عليهم السلام و الا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة قال ابن ادريس فاما ما يوجد فى بعض الكتب لبعض اصحابنا و هو قوله متى وقع فى البثر ماء خالطه شىء من النجاسات مثل ماء المطر و البالوعة و غير ذلك ينزح منها اربعون دلوا للخبر فانه قول غير واضح و لا محكك بل تعتبر النجاسة المخالطة للماء الواقع فى ماء البثر فان كانت منصوبة عليها اخرج المنصوص عليه و ان كانت غير منصوص عليها فيدخل فى قسم ما لم يرد به نص معين بالنزح فالصحيح من المذهب و الاقوال الذى يعضده الاجماع و النظر و الاعتبار و الاحتياط للديانات عند الائمة الاطهار عليهم السلام نزح جميع ماء البثر فان تعذر فالتراوح انتهى ، ثم استشهد بكلام الشيخ و ذكر فى كلامه رواية اربعين و من ثم اشترط بعضهم عدم تمايز بعضها من بعض و الا لزم كلا حكمه و قال المحقق فى المعتبر و يمكن ان يقال فيه وجه ثالث و هو ان كل ما لم يقدر له منزوح لا يجب فيه نزح عملا برواية معوية المتضمنة قول ابى عبد الله عليه السلام لا يغسل الثوب و لاتعاد الصلوة مما يقع فى

البئر الا ان ينتن و رواية ابن بزيع ان ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه فهذا يدل بالعموم فيخرج منه ما دلت عليه النصوص بمنطوقها او فحواها وبقى الباقي داخلا تحت العموم وهذا يتم لو قلنا ان النزع للتعبد لا للتطهير اما اذا لم نقل ذلك فالاولى نزع مائها اجمع انتهى ، فجعل هذا الامكان وجها ثالثا و لم يذكره المختار فى المختلف و البشرى و الاظهر الاول لانا اذا قلنا بانفعال البئر فلا تطهر مما لم يقدر له شىء الا بنزع الجميع لان ترجيح البعض من غير مرجح شرعى مع حكم الشرع بالنجاسة فى الجملة على الكل على القول به ساقط من عين الاعتبار و الرواية لا دلالة فيها على ما ادعياه بل صريحها فى ماء المطر فيه ذلك حتى ان بعضهم قال انه خاص به كغيره مما قدر له و حمل هذه النجاسات على ذوبانها فى ماء المطر فلو تمايزت لزم احكامها المختلفة و ايضا الرواية ضعيفة لا تقابل عمومات الروايات بالانفعال مع انها لا تخصيص فيها عام و لو افادت ذلك لم يكن ما لا نص فيه بل فيه نص هذا خلف و الى ما اخترنا من نزع الجميع لما لا نص فيه ذهب المصنف فى موضع من المنتهى فقال و الاقوى عندى تفريعا على التنجيس الاول هـ ، و ذكر المصنف المسكر ليشمل بصفته الخمر بالمعنى الخاص وغيره و الا فالخمر كذلك بالمعنى العام قال صلى الله عليه وآله كل مسكر خمر و فى الصحيح عن الكاظم عليه السلام ما فيه عاقبة الخمر فهو خمر و العاقبة هى الاسكار و قال الصادق عليه السلام فى الفقاع انه خمر مجهول و هو بضم اوله و تشديد ثانيه قال السيد المرتضى فى الانتصار هو الشراب المتخذ من الشعير و هذا تعريف مشهور عن غيره ايضا و فى القاموس الفقاع كرمان هذا الذى يشرب سمي به لما يرتفع فى رأسه من الزبد و فى النيذ و هو المتخذ من التمر لرواية الكلبي النسابة^١ قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النيذ فقال حلال قلت فانا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك فقال عليه السلام شُء شُء تلك الخمرة المنتنة الحديث ، و العكر محركة الدردى و هو الثفل من كل شىء و المراد به هنا

^١ رجل نسابه بالتشديد اى عالم بالنساب فالهاء مبالغة .

ثفل النبيذ و المسكر المايح بالاصالة فلاينجس الجامد كالحشيشة و ان لحقها الميعان و المشهور ان قليله و كثيره فى الحكم سواء و قيل بل لقطرة الخمر عشرون دلوا كما يأتى و حيث ثبت ان الخمر و الفقاع و النبيذ سواء فى العاقبة فى الاصل و ان لم يلزم منه الاسكار لضعف الخمرية (فيه خ) كالفقاع اذ غليان غيره لايلبغ به الاسكار بل له غليان خاص و لهذا قال عليه السلام انه خمر مجهول و ان اختلف اصله فقد اتفق حكمه لانه مسكر و لانه خمر و مثل ذلك فى نزح الجميع موت البعير و الثور لصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام فان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلتنزع و لصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام فان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر نزع الماء كله و البعير بفتح الباء و قد تكسر الجمل البازل و يستعمل للانثى ايضا و يشملها النص و كذا الصغير منهما كالكبير و مثلهما صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام فى البثر يبول فيها الصبى او يصب فيها بول او خمر فقال ينزع الماء كله و اما المنى فانه مشهور و ليس فيه نص و قيل الاجود الحاقه بما لا نص فيه لذلك و هو يشمل منى الانسان و غيره مما له نفس سائلة على الاصح و اما الدماء الثلاثة فلا نص فيها ايضا و حكم الشيخ و من تبعه بذلك لغلط نجاسة دم الحيض لعدم العفو عن قليله و الحق به الدمين الاستحاضة و النفاس و استضعف ذلك فى المعتبر و جعل الاصل ان حكمه حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة و هو كما ترى و الحق ابن البراج عرق الجنب من الحرام و عرق الابل الجلالة و ابو الصلاح بول و روث غير المأكول الا الرجل و الصبى للنص فيهما و الحق بعضهم الفيل لعدم النص و بعض خروج الكلب و الخنزير حيين و يدفع هذا فى الكلب صحيحة ابي مريم عن جعفر بن محمد عليه السلام كان ابو جعفر عليه السلام يقول اذا مات الكلب فى البثر نزحت قال و قال ابو جعفر عليه السلام اذا وقع فيها ثم خرج منها حيا نزع منها سبع دلاء فخرج الكلب حيا من المقدر فلاينزع له الماء و ابن ادريس بناء على اصله من عدم جواز العمل بخبر الواحد (الاحاد خ) اطرح الصحيحة و جعله مما لا نص فيه فاوجب فى خروجه حيا اربعين كما يأتى و فى الخنزير ورود النص بالشبه

بالكلب المستلزم لحكمه حيا وميتا وكذا الاعتبار وما فيها من نزحها لموته وما فى غيرها كذلك (لموت خ) الخنزير والفارة وغيرها من غير هذه فمحمول على تغير الماء به جمعا واما رواية عمرو بن سعيد الى ان قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء والجمل والبعر سواء فلضعف الرواية بالنسبة الى ما فيها البعر فلا تقابل الصحيحة المعمول عليها ولجواز عود الكر على حكم الحمار لا الجمل فان حكمه مذكور فى غيرها ولو قيل به لم يكن بعيدا او يحمل ما زاد على الاستحباب على ان الخطب علينا سهل فى هذا الباب .

«فان تعذر تراوح عليها اربعة رجال» التراوح تفاعل من الراحة ولو ساوت النساء والصبان الرجال فى القوة والعبالة فالظاهر الاجزاء، «مثنى» اى اثنين اثنين يتجاذبان الدلو وقال سيد المدارك ذكر جدى فى روض الجنان ان احد المتراوحين يكون فوق البئر يمنح الدلو والاخر بينها يملأه وقوله ان استقرب العلامة فى المنتهى الاجزاء بدون الاربعة ان علم مساواة نزحهم لنزح الاربعة قريب بعيد واما ما زاد عليها فالظاهر الاجزاء، «يوما» وهو يوم الصائم على الاظهر الاحوط ويدخلان من الليل (فيه خ) جزء اولا واخرا من باب المقدمة والتأهب للنزح داخل فى الوقت المحدود على الاقرب اذ الاصل عدم وجوب الزائد ولا يكفى قدر اليوم من الليل ولا ملفقا لعدم صدق اسم اليوم عليه ولا فرق بين اليوم الطويل والقصير ولا يستحب تحرى الاطول ويجتمعان فى الصلوة جماعة وكذا فى الاكل على الاقرب لان وقتهما مستثنى وفى الصلوة فرادى احتمال ولو وقع فى الاثناء موجب نزح الجميع (وجب خ) الاستيناف ولو تعذر فليستأنف التراوح لان المقتضى واحد قليل ويتداخل ما بقى فيما لحق والاحوط الاستيناف (الاستيفاء خ) ثم الاستيناف والمستند من اصل هذا الحكم وبعض فروعه موثق الساباطى الطويل عن ابى عبدالله عليه السلام قال وسئل عن بثر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها ثم قال فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت والكلام فى التداخل وعدمه يأتى .

«و نزع كرموت الحمار و البقرة و شبههما» اما الكر فى الحمار فمستنده رواية عمرو بن سعيد بن هلال و فى هذه الرواية زيادة و المعتبر فى البغل كرايضاً و اما البقرة ففى قول مشهور و لا نص فيه فالاولى الحاقها بما لا نص فيه ينزع (بنزع خ) كل الماء لها و ادخالها فى معنى الثور لغة او ادخالها فى نحوه لان البقرة لغة للذكر و الانثى فيقال للثور بقرة و فى صحيحة عبدالله بن سنان فان مات فيها ثور او نحوه او صبت فيها خمر نزع الماء كله، و قال المصنف فى المختلف اوجب الشيخ ابو جعفر لموت الثور نزع الماء و ابن ادريس اطلق القول بنزع الكر لموت خمس من الحيوانات الخيل و البغال و الحمير اهلية (كانت خ) او غير اهلية و البقر وحشية كانت او غير وحشية و ما مائلها فى قدر الجسم و الشيخان و اتباعهما لم يذكروا حكمه لانهم اوجبوا النزع للبقر كرا و لم يتعرضوا للثور و لفظ البقرة لا تدل عليه و نقل صاحب الصحاح اطلاق البقرة على الذكر فيجب الكر انتهى، و لولا كلام صاحب الصحاح على ان البقرة تطلق على الثور لما كان فيه الكر عنده على ان النص فى الصحيحة بحكم الثور و لا نص فى البقرة فلو الحققت به لانه يسمى بها لغة فى نزع الجميع لكان اولى على ان فى صحيحة عبدالله بن سنان فان مات فيها ثور او نحوه كما ذكر فنحو الثور فى الحجم الفرس و البقر و فى الصورة البقرة و قد حكم على الثور و نحوه بنزع الماء كله و لو قيل بأن البقرة و الفرس فيهما نص بنزع الجميع من الصحيحة لكان حسناً مع ان رواية الحمار بالكر ليس فيها شبه الحمار حتى يلحق به و هى فطحية و هذه صحيحة و فيها ذكر شبه الثور نصاً ينزع (بنزع خ) الكل فانظر ماذا ترى و قوله فى المنتهى ان تعليق الحكم على الماهية يستدعى ثبوته فى جميع صور وجودها و الا لم يكن علة هذا خلف يريد ان التعريف فى الدابة لتعريف الماهية و انها اسم لما يركب تغليبا و ليت شعري اى ماهية علق الحكم عليها و اى حكم علق اهل الدابة فى صحيحة يريد ام الحمار فى رواية عمرو بن سعيد ام البعير فى صحيحة الحلبي فان الدابة التى هى اسم لما يركب مطلقاً منها البعير و فيه نزع الجميع و الحمار و فيه كرمبقى من الدابة ما ليس فيه كرم و لا نزع الجميع بل فيه دلاء و يأتى الكلام فى الدلاء و

منه الفرس والفيل والزرافة فان لوحظ الجرم لحقت بالبعير ويعضده الاصل والا فالدلاء فأى ماهية علق الحكم عليها من هذه الخمسة و اى حكم هو الدلاء او الكر او نزح الجميع فاعتبروا يا اولى الالباب مع انها كلها صور وجود المركوب ليس احدها اولى من الاخر فالماهية على كلامه فيها دلاء فسرت فى الحمار بالكر و البعير ينزح (بنزح خ) الجميع بقى الفرس و الفيل و الزرافة بل و البقرة و الجاموس و ان لم يكونا من المركوب عادة او خلقت له فاختر لنفسك ما يحلو و الصحيحة المشار اليها صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و بريد العجلي عن ابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام فى البئر تقع فيه الدابة و الفارة و الكلب و الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضأ فالدابة هى الفرس و فيها دلاء و حمل الدلاء على الثلاثين او الاربعين فيقارب الكر و لاسيما اذا اريد بالدلو الهجرية و هى اربعون رطلا كما قاله ابو الفضل الجعفى او ثلاثون رطلا كما قيل ايضا فانها بالاول الف و ستمائة رطل اكثر من الكر و الثانى الف و مائتا رطل و هو كر و لرواية على بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الحمامة او الفارة او الكلب او الهرة فقال عليه السلام يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى لانه قد ورد فى السنور و الكلب الثلثون او الاربعون فتحمل الدلاء عليه فيكون قريبا من الكر فبهذا و بملاحظة الحجم يحكم بالكر بعيد لانه اذا فسرت بما ذكر لزم ذلك فى الدجاجة و الحمامة و اذا فسرت بما اشار اليه فى المنتهى من اختلاف التفسير باختلاف الموجب كل بحسبه رجعنا فى الكلام الاول فان اراد بالشبه انها شبه الحمار المنصوص عليه بالكر فتحمل عليه قلنا البقرة شبه الثور فتحمل عليه بل هى تصادقه فى المسمى الذكر كما مر و قلنا تحمل الفرس على البعير و الثور فنحن فيه شرع سواء مع انا نحمل الدابة على المعنى العام فى الصحيحة فسرت بالفارة و الطير و فيهما سبع دلاء كما يأتى و لم يذكر حكم الكلب و قد ورد فى الدابة الصغيرة و لشيء صغير دلاء فى صحيحتى عبدالله بن سنان و الحلبي و من تتبع الاخبار و جاس خلال تلك الديار عرف ان الدلاء انما تطلق فى هذا الباب على الثلث الى العشر لا ازيد اذا اضيف اليها مميزها

وقد قال الشيخ فى التهذيب فى صحيحة ابن بزيع فى قوله عليه السلام ينزح منها دلاء من جهة دم القليل قال وجه الاستدلال من هذا الخبر هو انه قال عليه السلام ينزح منها دلاء واكثر عدد يضاف الى الجمع عشرة فيجب ان نأخذ به ونصير اليه اذ لا دليل على ما دونه انتهى ، ولم يرد انه لم يرد ما دونه مضافا اليه بل ورد الثلث والخمس والسبع والعشر واذالم يضاف اليها (اخرخ) مراتب القلة ولا اكثرها واطلق وهو للكثرة ولا ضابط لها تحققناه باحد عشر دلوا والاصل عدم الزائد على ذلك فاذا لم يقل به قائل فالاولى بل الاصح جعل الفرس والبقرة والفيل والزرافة مما لا نص فيه او الحاقها بما فيه نزح الجميع وبالجملة فمعنى قوله وما اشبههما عندهم كالبغل والفرس اى انهما يشبهان الحمار والبقرة فى الحجم فينزح لهما الكر فهنيئا (لشبههما، خ جوامع الكلم) للبقرة حيث كان لها شبه يوجب حكما كحكمها المدعى لها الا ان هذا مشهور قال فى المبسوط لينزح كر للحمار والبقرة وما اشبههما وفى النهاية للحمار والبقرة والدابة وقال علم المرتضى فى المصباح والمفيد فى المقنعة وان مات فيها حمار او بقرة او فرس واشباهها من الدواب ولم يتغير الماء نزح منها كر من الماء فاما الحمار فله مستند واما البغل فلما رواه نجم الدين فى المعبر وهذا وان كان ضعيفا فانه منجبر بالشهرة واما الفرس والبقرة فان كان المستند لم يصل الينا وهو احرى بمقام هؤلاء الاعلام فحسن وان كان تكليفنا انما هو بما وصل الينا ولا نكلف غيره وان كان المشابهة خاصة فغير مسلمة (مع انها لم تردخ) والله اعلم .

«و نزح سبعين دلوا الموت الانسان» ومستنده موثقة عمار الساباطى عن ابي عبد الله عليه السلام فقال وما سوى ذلك مما يقع فى بثر الماء فيموت فيه فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا ولا فرق بين الصغير والكبير والذكر والانثى قيل والمسلم والكافر لدخولها فى مسمى الانسان بحكم التواطى وقال ابن ادريس وهذا فى المسلم اما فى الكافر فانه ينزح له الجميع واحتج بأن الكافر حال حيواته ينزح له الماء اجمع فكذا بعد موته لان الموت يزيده تنجيسا وقال المصنف و الحق تفريعا على القول بالتنجيس ان نقول ان وقع ميتا نزح منه سبعون للعموم و

نمنع من زيادة نجاسته (فان نجاسته خ) حيا انما هو بسبب اعتقاده و هو منفى بعد الموت و ان وقع حيا و مات فى البئر فكذلك لانه لو باشرها حيا نزح له ثلثون بحديث كردويه و ابن ادريس بنى ذلك على ان النجاسة التى لم يرد فيها نص ينزح له الماء اجمع و نحن نمنع فى (من خ) ذلك انتهى ، و لا يخفى ما فى القولين فى الجملة اما فى الاول فان الانسان اسم للمسلم و الكافر بتخصيص المسلم به يحتاج الى دليل و اما ان الموت يزيده نجاسة فهنا كلام و هو انه هل الخلاف بينهم رضوان الله عليهم (فيما اذا وقع حيا و مات او خ) فيما اذا وقع ميتا و انه ميتا انجس منه حيا فان كان الاول كما هو ظاهر عبارته فى السرائر حيث قال فلما قال الشارع عليه السلام اذا وقع فى البئر انسان و مات فيها يجب نزح سبعين دلوا علمنا ان هذا عموم و لما اجمعنا على انه اذا باشرها كافر و جب نزح جميع مائها علمنا انه خصوص الخ ، فظاهر ان الموت يزيده اى يزيد ماء البئر نجاسة لا يزيد الكافر نجاسة و هو متجه فنزح الكل له حينئذ لا يخلو من قوة كما ذكره الشيخ على فى شرح القواعد مفصلا فارقا فى ذلك بين الوقوع حيا و ميتا بل هو الظاهر لثبوت الحكم بنزح الجميع قبل الموت فكذا بعده و ان كان الثانى و هو ان (اى خ) الخلاف بينهم فيما اذا وقع ميتا كما فهمه سيد المدارك من كلام المصنف فى المختلف فما قاله المصنف اولى للعموم من ان نجاسة موت الانسان ينزح لها سبعون لا غير لكن الظاهر من عبارة المصنف فى المختلف ان الخلاف مطلق فانه قال اولاً ان وقع ميتا ثم قال و ان وقع حيا و مات فكذلك فلا فرق بين وقوعه حيا و مات و لا بين وقوعه ميتا بناء منه على ان ما لا نص فيه فيه ثلثون لرواية كردويه فيدخل ما لنجاسة حياته تحت السبعين و بناء على التداخل بنزح الاكثر و ان كان مختلف السبب و اما ما فى الثانى و هو كلام المصنف فى الرد على ابن ادريس قال فان نجاسته حيا انما هو بسبب اعتقاده و هو منفى بعد الموت و مثله كلامه فى التذكرة قال و قال بعض اصحابنا ينزح للكافر الجميع لانه لو كان حيا لوجب الجميع حيث لم يرد فيه نص و الموت لا يزيل النجاسة و يضعف بزوال الكفر انتهى ، فانا نمنع ذلك لانه لو انتفى بعد الموت لكان اذا غسل طهر حيث لم تبق الا

نجاسة الموت و هى تزول بالاغتسال (بالاغسال خ) لكن اللازم باطل فالملزوم مثله و ان اراد انه لا يزيد الماء نجاسة بناء على ما يرى من التداخل مطلقا كما فى قواعده و ان ما لا نص فيه فيه ثلاثون فمسلم لكن نمنع ان ما لا نص فيه فيه ثلاثون فانا نقول اولان رواية كردويه لاتدل على ما ادعاه و انما هى فى ماء المطر فيه ما ذكر على ان كردويه مجهول الحال و دلالة روايته على ما ادعاه مجهولة مع انه حيث غفل عن النص على الثور فى المختلف لم يقل بها فيه بل جعل فيه كرافان كان ادخاله فى مماثله فى الصورة و هو البقرة فهى ما ادخلت نفسها و ان كان فى مماثله فى الحجم فقد قعد به دليل التخطى الى المماثلة فى مس الكافر بما (فى خ) رواية كردويه فالحق خصوصها بما فيها و لهذا قال الشهيد فى الذكرى ثلاثون لماء المطر و فيه البول و العذرة و ابوال الدواب و اروائها و خراء الكلاب لرواية كردويه عن ابي الحسن عليه السلام فجعل الثلاثين لماء المطر فيه ما ذكر كما فى الرواية ثم قال بعد ذلك لا يشترط فى ماء المطر اجتماع ما ذكر فيتعلق الحكم ببعضه احتياطا و لو انضم اليه نجاسة اخرى امكن المساواة للمبالغة (للمساوات خ) فى الغلط و ان كان مبخرة انتهى ، فجعل ماء المطر فيه ما ذكر مناطا للحكم بالثلاثين بحيث جعل الحكم لو نقص بعضها احتياطا او انضم اليها نجاسة اخرى جعله من باب الامكان و قال الشيخ فى الاستبصار هذا مختص بماء المطر على هذه الصورة و قال الشيخ مفلح الصيمرى فى شرح الموجز و لم اجد قائلا بمذهب المختلف الا ما نقله الشهيد (ره) عن جمال الدين ابي الفضائل احمد بن طاووس فى البشرى انه اختار الثلاثين لرواية كردويه هذه انتهى ، فالظاهر ان التفصيل الذى ذهب اليه المحقق الثانى الشيخ على فى شرح القواعد من انه ان وقع حيا نزح الجميع و ان وقع ميتا فسبعون اقرب و قال سيد المدارك بعد ان نقل التفصيل عن الشيخ على و عن جده فى روض الجنان كما ذكرنا قال و اما التفصيل فلا وجه له اقول بل الوجه كله له اما السبعون فى وقوعه ميتا فللعموم و لان السبعين لنجاسة الموت لا لنجاسة الميت حيث لم تسبق نجاسة الميت بنجاسة (نجاسة خ) الموت الى الماء فكان الحكم للنص و لا يجحده و لولا ان اعتبار الاسباب الخفية المتساوقة فى الوجود و

التأثير قد يرغب عنه لبناء هذه الاحكام على الحنفية السمحة مضافا الى ما نذهب اليه من عدم الانفعال لقلنا هنا ايضا بنزح الجميع و اخرجناه من العموم كما ذهب اليه ابن ادريس و اما نزح الجميع فى وقوعه حيا و مات فللحكم بالنجاسة و تحققها الموجب لنزح الجميع قبل الموت فبعد تعلقه بها و توجه الخطاب و تمام فاعلية (فاعليته خ) المؤثر التام من دون صارف شرعى كيف تمحوه نجاسة اخرى اقل منه بل اما ان تزيده غلظا اى الماء او يبقى الاول على حاله لدخول الاصغر تحت الاكبر و اما ان النجاسة الصغرى تزيد النجاسة الكبرى خفة و طهارة فغير معقول .

فروع: الاول لا نزح للميت الطاهر و يجب للنجس و ان تيمم .

الثانى اذا غسله كافر فان لم نقل بصحته فلا نزح (له و ان قلنا بصحته فلا نزح خ) هذا حكم الميت نفسه اما حكم نجاسته من حيث مباشرة الكافر فالظاهر انه على كلا الامرين ينزح لها الماء و لا يكون تجويز الشارع عليه السلام لذلك و امره بالغسل قبل التغسيل للطهارة فلا يكون لنجاسته اثر بل امره بالغسل تخفيف لنجاسة نفسه اى باطنه و تغسيله المسلم لرفع حدث الميت و ان اكسبه خبثا فانه لا يسقط الميسور بالمعسور و بيان حصول النية و القربة منه فى الجملة يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى .

الثالث الشهيد اذا مات فى المعركة لم ينزح له و الا نزح له هذا ان كان بامر الامام او نائبه الخاص و الا فالحكم يعلم من القول بسقوط الغسل و عدم الرابع السقط لدون اربعة اشهر لا ينزح له المقدر لعدم حصول الموت المتحقق بالحيوة و الاحوط الحاقه بما لا نص فيه .

الخامس لو انكشفت عورته لمحرم اختيارا فى اثناء الغسل فالمشهور عدم النزح له لصحة غسله لان النهى انما توجه الى فعل الحى القائم فيه لا الى الغسل القائم بالميت و قيل ينزح له لفساد غسله و فيه قوة .

السادس لو باشر ماؤها عضو قد تم غسله قبل الفراغ من باقى الاعضاء فالظاهر عدم النزح له لصحة غسله فلا يترتب على مباشرته شىء .

السابع لو قدم غسله فى حياته لقصاص او حد فان قتل بذلك السبب او كان

لاثنين و عفى احدهما و اقتص الآخر لم ينزح له على الاصح لرواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال و لا بأس بمسه بعد القتل و لانه لولا ذلك لانتفت الفائدة فى الغسل و لانه هو غسله بعد الموت الراجع لحدث الموت و لهذا قالوا يقدم غسله و قيل بوجوب النزح و الغسل لمسه و الحق الاول و ان كان السبب الاثنين و غسل لواحد و عفى و اقتص الآخر بدون استيناف غسل او مات مطلقا بدون قتل نزح له .

الثامن اذا غسل قبل برده او برد فى الاثناء فنزح له .

التاسع اذا تخلل غسله حدث اصغر فالمشهور عدم النزح و هو الاقوى و قيل ينزح له لمساواته للجنب فى ذلك فلذا حكم المفيد و ابن ابي عقيل بالاعادة .
 العاشر لو غسل المشتبه قبل الاستبراء بظهور العلامات المقررة ثم بعد ذلك استعلم حاله فاذا هو ميت نزح له لفساد غسله بالامر بالانتظار او الاستخبار المستلزم للنهى عنه والله اعلم .

«و خمسين للعدرة الذائبة و الدم الكثير غير الدماء الثلاثة» اما الخمسون فى العذرة فى قول مشهور و فى رواية ليث البخترى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام الى ان قال و سألته عن العذرة تقع فى البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا و ظاهر او التخيير فلا يتعين الخمسون نعم يمكن الاخذ بها اخذا بالمتيقن و يمكن حمل او على الاضراب كما فى قوله تعالى و ارسلناه الى مائة الف او يزيدون اى بل يزيدون و الفائدة التدريج الى المراد باسهل ايراد و معنى الذوبان فى العذرة تفرق اجزائها كلا او بعضا فى الماء بحيث لا يستبين فيه و هو معنى شيوعها عندهم الذى فسروا الذوبان به لا الشيوع الحقيقى الذى هو الانحلال الحقيقى فيعلم بهذا معنى الجامدة و اليابسة فى موضعه حيث يطلق و اما الدم الكثير فالموجود فى الروايات صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت فى بئر ماء و اوداجها تشخب دما هل يتوضأ من ذلك البئر قال ينزح منها ما بين الثلثين الى اربعين دلوا ثم يتوضأ منها و اعلم ان الاصحاب قد اختلفوا فى حكم الدم فقال ابن بابويه فى الدم

الكثير ما فى هذه الرواية وفى القليل مثل ذبح دجاجة او حمامة او دم رعا ف دلاء يسيرة وقال المفيد فى القليل خمس وفى الكثير عشر وقال فى النهاية فى القليل عشر وفى الكثير خمسون واليه ذهب المصنف هنا وفى القواعد واختار مذهب ابن بابويه فى منتهى المطلب وقال علم الهدى فى المصباح فى الدم ما بين الدلو الواحد الى العشرين لرواية زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير فى ذلك كله (واحد خ) ينزح منها عشرون دلوًا واعلم ان الخمسين فى الكثير لم نجد فيها نصًا وقال الشيخ مفلق الصيمرى فى شرح موجز ابن فهد بعد نقل الاقوال والاحوط مذهب النهاية وبه قال ابن ادريس و سلا و ابن البراج و دليل الجمع (الجميع ، خ جوامع) الروايات انتهى ، وهذا عجيب منه مع عدم النص فى اكثرها والمعتبر فى كثرة الدم وقلته هو نفسه وقال قطب الدين الراوندى هو بحسب البثر فى الغزارة و النزارة و الحق ما ذهب اليه ابن بابويه للصحيحة المتقدمة و لان الاصل عدم وجوب الزيادة لا يقال ان الاصل للمفيد و السيد لانا نقول قد ثبت الناقل عن ذلك الاصل و هو النص ببقى اصله و فى الرواية ما بين الثلثين الى الاربعين و الظاهر من هذا اللفظ ان التقدير من احد و ثلثين الى تسعة و ثلثين فلا يكفى ثلثون و لا يجب اربعون و منهم من فهم ان البينية بين الثلثين الى الاربعين فاخذ الاربعين عملاً بالمتيقن و ظاهر ابن بابويه المعنى الاول و قد يفيد كلامه المعنى الثانى على التخيير و لا بأس به و ان كان الحكم بالاربعين احوط .

تنبيه ظاهر عبارات اكثر الاصحاب فى الدم الاطلاق و لم يقيدوا بذكر دم نجس العين دخولاً او خروجاً فهل يلحق بغيره للعموم ام لا لغلط نجاسته و يفهم من الحاق القطب الراوندى و ابن فهد لدم نجس العين بالدماء الثلاثة الثانى فانهما جعلاً قليلاً و كثيره فى عدم العفو سواء و ذلك اشارة خروج من العموم و فيه قوة فان قلنا به فهو مما لا نص فيه و ان قلنا كذلك احتمل له نزح الجميع مطلقاً و احتمل ان يكون القطرة فيها عشرون او ثلثون كما يأتى .

«و اربعين لموت الكلب و السنور و الخنزير و الثعلب و الارنب و بول

الرجل» و الى هذا ذهب الشيخان و وافقهما السيد فى الكلب و مع ابن بابويه فى البول و من المستند رواية سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام و ان كانت سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا و رواية على بن ابي حمزة البطائنى عن ابي عبدالله عليه السلام قال و السنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا و الكلب و شبهه و قال ابن بابويه فى من لا يحضره الفقيه و ان وقع فيها كلب نزح منها ثلثون الى اربعين دلوا و ان وقع فيها سنور نزح منها سبع دلاء استنادا الى رواية عمرو بن سعيد و السنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء و الاصح ما ذكره المصنف للروائتين و ليقين البراءة و لحمل سبع دلاء فى رواية عمرو بن سعيد على الفارة خاصة اذا تفسخت لانها مذكورة فيها و خمس دلاء فى حسنة ابي اسامة على الدجاجة على حذف مضاف اى ذرق الدجاجة و هى فيها و قوله (فيها خ) ما لم ينفسخ يحمل على الطير المذكور فيها و ان الخمس رواية فيه و الدلاء فى صحيحة بريد العجلي على السبعة لموت الطير و الفارة المذكورين بها و دلوان و ثلاثة فى رواية اسحق بن عمار على الدجاجة كما قلنا فيها و الواو للعطف يعنى خمسة و نزح البثر اذا مات فيها الكلب لرواية (فى رواية خ) زرارة و صحيحة ابي مریم الكلب او الفارة او الخنزير على ما اذا ماتت و انتنت و غيرت الماء فينزع كله او تطيب كما مر فالعمل على ما ذكره قدس سره اولى لمطابقة الاخبار و الاعتبار و لا يضرنا ضعف الروائتين لان ابن ابي حمزة و سماعة و ان كانا ضعيفين فى معتقدهما فهما ثقتان و نحن نريد منهما الصدق فى النقل عن ائمتنا عليهم السلام ثم ليذهبا الى حيث القت رحلها ام قشعم و قد روى جابر بن يزيد قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان لنا اوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها باهل و مانملؤها الا لتنقلها الى شيعتنا الى ان قال و اياكم و الاوعية فانها وعاء (اوعية خ) سوء فتنكبوها، على انها منجبرتان بالشهرة و يدخل فى عموم الروائتين كل المذكورات و ما شابه فى الحجم فى الجملة كالشاة على الاحوط و قال ابن فهد فى موجزه فيها عشر لرواية اسحق بن عمار و قال ابن بابويه فيها من تسع الى عشر كما هو منطوق هذه الرواية فاذا كانت شاة و ما اشبهها فتسعة او عشرة و للمشهور

دلالة رواية سماعة وان كانت سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلاثين او اربعين دلوا
ولرواية البطائنى والكلب وشبهه فدخل فى عموم اكبر منها وشبه الكلب الشاة و
كذا ابن عرس والارنب والثعلب للشبه والسنور وان كان وحشيا على المشهور و
للاحتياط والرواية المتقدمة ويدخل فى شبه الكلب الذئب وابن اوى والدب و
القرود والفهد وما اشبه ذلك فى الحجم واما الزبرق فلم اجد متعرضا له والاحوط
نزع الجميع له وان كان فى شبه الكلب للسم لا لغلظ النجاسة والكلام فى او وانها
للاضراب او ان اخذا اكثر المقدرات للاحتياط وتحصيلا للبراءة قد مر .

تنبيه هل يدخل فى اسم الكلب كلب الماء هنا بل (فى خ) مطلق النجاسة
قولان وقال فى الذكرى كلب الماء طاهر فى الاصح لعدم فهمه من لفظ الكلب
حقيقة فلو مات فى البئر فالظاهر اربعون لحديث الشبه وهو كلام قوى واما بول
الرجل فمستنده رواية على بن ابي حمزة عن ابي عبدالله عليه السلام قلت بول
الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا .

تنبيه قال ابن ادريس بول المرأة كبول الرجل لانه انسان وهى كذلك و
تعلق الحكم بماهى الانسان وكذا البنت والاصح انها مما لا نص فيه فيجب فيها
نزع الجميع لان الرجل لا يطلق على المرأة ولا تطلق عليه ولو اريد تعلق الحكم
على الماهية لقليل ولبول الانسان كما قيل فى موته ويدخل فيه المسلم والكافر
لان الرجل هو الذكر البالغ من بنى ادم نعم اورد الحر فى هداية الامة وروى فى
بول الانسان كذلك اى نزع اربعين فعلى هذه الرواية يتجه كلام ابن ادريس لان
الانسان يشمل الرجل والمرأة والبنت والخنى المشكل ويمكن تعريف الانسان
فى هذه الرواية بالرجل جمعا فانه يعرف (به خ) لان العام يخصص ولا عكس و
قال الشهيد فى الذكرى ولفظ الانسان غير موجود فى الرواية فهو مما لا نص فيه و
رجح المصنف فى المنتهى فى هذا وامثاله مما لا نص فيه العمل برواية كردويه
فتنزع لهما ثلاثين دلوا والظاهر نزع الجميع وبول الخنى المشكل على الظاهر
مما لا نص فيه ويمكن الاستدلال على نزع الجميع لصحيفة ابن عمار المتضمنة
لنزع الماء كله من البول والخمر بأن تقول فيه من حيث هو نزع الجميع

بالصحيحة المذكورة خرج منه بول الرجل والصبي بالنص وبقى الباقي .
فائدة: اعلم ان فى هذه المواضع (هذا الموضع خ) و هو ما بين الاربعين و
العشرة مقامين اعرض عنهما لانه لا يراهما :

المقام الاول نزح الثلاثين لماء المطر فيه البول و العذرة و ابوال الدواب و
ارواؤها و خراء الكلاب و هو المذكور فى رواية كردويه فذكر كثير من العلماء
هذا الحكم و جعله لماء المطر و فيه ذلك اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد
النص نعم ذكر الشهيد فى الذكرى عدم اشتراط اجتماع هذه فى ماء المطر بل
يكفى بعضها احتياطا و قال لو انضم اليها نجاسة اخرى امكن المساواة للمبالغة فى
الغلظ لقرينة قوله و ان كانت مبخرة و قال ايضا فى البيان بعد ان ذكر ما فيها قال او
احدها و قال ابن فهد فى موجزه و النبيذ المسكر و كانه نظر الى ما فى رواية
كردويه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن البثر تقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكرا
(مسكر خ) او بول او خراء قال ينزح منها ثلثون دلوا و لا يخفى ان قوله و النبيذ
المسكر مخالف لما فى الرواية اذ فيها قطرة و الجزء كالكل الا ما اخرج الدليل
كقطرة النبيذ المسكر و لحم الخنزير و الميت كما فى الاخرى و اكثر الاصحاب
على حصر الحكم فيما فى الرواية الاولى و هو ماء المطر فيه تلك المذكورات و
الذى يبرق (يبرز، خ جوامع) من الروايتين ما ذكره فى الذكرى و لقوله و ان
كانت مبخرة و قال الشهيد وجدت فى نسخة بخط الشيخ فى الاستبصار بضم الميم
و سكون الباء و كسر الخاء معناه منتنة و يروى بفتح الميم و الخاء و معناها موضع
التن و منهم من جعل الرواية الاولى مستندا للحكم فيما لا نص فيه بالثلاثين و ان
لم يكن مع ماء المطر كالمصنف على انه لم يعمل بها فى الفرس و الفيل و الزرافة
كما مر مكررا و الله اعلم .

المقام الثانى نزح عشرين لقطرة دم و قطرة خمر و قطعة من الميت و لحم
الخنزير و به قال ابن بابويه فى المقنع و ابن فهد فى الموجز و المستند رواية زرارة
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بثر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم و الخمر و
الميت و لحم الخنزير فى ذلك كله واحد ينزح منها عشرون دلوا الحديث ، و وجه

الاستدلال انه سأل عن قطرة من دم او خمر فهو يسأل عن الابعاض فاجابه عليه السلام ان الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير فى ذلك اى فى حكم الابعاض واحد لان جواب المعصوم لا يكون الا طبق السؤال .

تنبيهان : الاول اذا كان الدم القليل اكثره كذبح طير و اقله القطرة فكيف يحكم على القطرة بعشرين و لا قائل به فلو قيل ان القطرة من الدماء الثلاثة بقرينة ذكر الخمر او دم نجس العين بقرينة لحم الخنزير لكان حسنا او يقال ان قطرة الدماء الثلاثة فى المقام الاول و قطرة دم نجس العين فى الثانى للاحاقه بالدماء الثلاثة فينقص منها (عنها خ) و انظر ما نحن فيه من هذا التناقض و الدال على الطهارة و عدم الانفعال بحيث عجزنا عن التلفيق لهم ، كل ما داويت جرحا سال جرح .

الثانى الفرق بين قليل الخمر و كثيره اختيار الصدوق فى المقنع و الاكثر على عدم الفرق و الذى يظهر لى من الرواية ان قوله عليه السلام و الميت و لحم الخنزير ان قطعة الميت و ان كانت ذات عظم و قطعة لحم الخنزير الخالية من العظم لكنى لم اجد ممن يفرق بين الجزء و الكل منبها على ذلك و ممن افترى بمضمونها ابن فهد فى موجه مع انه ممن لا يفرق بين الجزء و الكل الا فى قليل الدم و الخمر حيث يقول و القليل و الكثير فى غير الدم (و الخمر خ) و الجزء و الكل الى ان قال واحد عملا بهما و يلزمه الفرق اذ لا معنى له غير هذا .

تذنيب الظاهر ان المراد من الميت كل ذى نفس سائلة و القائلون بذلك يطلقون الميتة و يفهم من كلامهم ان الكل فيه المقدر و الجزء فيه العشرون و يشكل على اطلاقهم قطعة العصفور و ما اشبهه الذى لا يبلغ كله ذلك و قد صرح كثير من العلماء ان الجزء من الكل المقدر له لا يزيد عليه و انما الكلام فى مساواته له او نقصه عنه فعليهم التقييد بالذى يزيد كله على العشرين او الثلاثين ليسلم كلامهم من التناقض و لا يخفى على المتأمل اذ ظاهر هاتين الروايتين صريح فى ان الجزء ليس كالكل و ورود صب الخمر فى نزع الجميع يدل على غير القطرة لان الصب انما يستعمل لما يمتد فى الهواء من المائعات و القطرة تستدير فى الهواء فذكر الصب دليل على ان قليله الذى ليس فيه ذلك (ليس فيه ذلك خ)

فكيف و النص مخصص فمن قال بالفرق هنا اطلق و من منع منع و اطلق و لكنه مقيد بالنص و بالجملة فالعمل بهذين المقامين لا بأس به و لاسيما على ما نختاره من عدم التنجيس .

«و نزح عشرة للعذرة اليابسة و الدم القليل» قد ذكر (قبل خ) للعذرة الذائبة خمسين و ذكر هنا ان لليابسة عشرة لرواية ليث المرادى قال و سألته عن العذرة تقع فى البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا و لا معارض لها و عمل بها الاصحاب و ان كانت ضعيفة بعبدالله بن بحر (يحيى، نسخة) فهي منجبرة بالعمل و اما الدم فعند جماعة لصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل لى ابا الحسن عليه السلام عن البئر يكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شىء من العذرة كالبعرة او نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة فوقع عليه السلام فى كتابه بخطه عليه السلام ينزح منها دلاء قال الشيخ فى التهذيب كما مر اكثر عدد يضاف اليها عشرة فيجب ان نأخذ به و فيها ذكر الدم و الشىء من العذرة و المراد بها اليابسة جمعا و لقوله كالبعرة فقد تقدم معنى الذائبة فيكون فى الدم القليل و العذرة اليابسة عشر لان النص على تعيين حكم فى شىء مع النص على مشاركة اخر له فى ذلك الحكم بعينه يوجب التعيين لمشاركه كما نص على العذرة بالعشر ثم على الدم و عليها بالدلاء فانه يوجب تفسيرها بالعشر فيهما و مثلها موثقة عمار الساباطى قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه فى البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا الحديث ، و الكلام فيه ما مر عن التهذيب و قال المفيد فى الدم القليل خمس و لم اجد له نصا و يمكن الاستدلال له بصحيحة الشحام عن ابي عبدالله عليه السلام فى الفارة و السنور و الدجاجة و الطير و الكلب قال ما لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء و وجه الاستدلال ان هذه المذكورات كل له حكم معروف و ان لم يكن عند السائل فعند غيره و من ذلك الدجاجة و الطير و الفارة لها سبع دلاء فيحمل هنا على حذف مضاف اى دم الدجاجة و الطير و الفارة و هو دم قليل ففيه خمس دلاء كما

فى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام فى ذبح الدجاجة و الحمامة و فى دم الرعاف قال عليه السلام نزع (ينزح خ) منها دلاء يسيرة اذ لو اراد العشرة لما وصفها بالقللة و اما غيرها فلم يذكر حكمه و لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لقولهم عليهم السلام عليكم ان تسألوا و ليس علينا ان نجيب لاحتمال ان الحاجة حال السؤال عنهما خاصة فاستطرد ذكر الباقي فلم يجب عنها (عنهما خ) عليه السلام لعدم الحاجة حينئذ و انتفاء المصلحة اذ ذاك لانهم اطباء النفوس عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامرهم يعملون و هو سبحانه لا يستل عما يفعل فاذا صحت (مست خ) الحاجة او قصدت بالمسألة عنها اجاب عليه السلام و قد فعل صلوات الله عليه لما سئل عنها فى محالها و قوله ما لم تنسخ اى الفارة نفسها بأن تقع هى و انما وقع دمها و قوله او يتغير طعم الماء و هذا و ان كان بعيدا جدا و لكنه اقرب من نسبة القول بلا دليل للمفيد على انه ربما وجد الدليل و لم يصل اليه و احسن اوجه حمل هذه الخمسة ما ياتى فى الفارة و انما ذكرنا مثل هذه الوجوه البعيدة لتستشعر من قولهم عليهم السلام انا نتكلم بالكلمة (بكلمة خ) و نريد بها احد سبعين وجهها فلا تستبعد شيئا من ذلك و قد يكون قريبا و قد يعرف بعض ادلة الدم القليل فى بحث الكثير و قول المصنف و نزع عشرة ذكر الدلاء و هى مؤنث سماعى لورود استعمالها من اهل اللسان مذكرا و ان كان التأنيث اكثر.

«و سبع لموت الطير و الفارة اذا تفسخت او انتفخت و بول الصبى و اغتسال الجنب و خروج الكلب منها حيا» قد ذكر السبع لخمسة اشياء : لموت الطير و قد فسروه من الحمامة الى النعامة و مستند الحكم رواية البطائنى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن الطير و الدجاجة تقع فى البئر قال سبع دلاء و رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام عن الطير (و الفارة خ) قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منه سبع دلاء و صحيحة الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام اذا وقع فى البئر الطير و الدجاجة و الفارة فانزح منها سبع دلاء و صحيحة ابن يقطين عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سألت عن البئر تقع فيها الحمامة و الدجاجة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى و لما كانت الدلاء

مبهمة محتملة احتاجت لان يضاف اليها مميز و المميز فى كل حيوان ورد فيه تقدير ذلك التقدير و ان لم يرد فان كانت مما يمكن ان يكون مقدرها من العشرة فنازلا كان ما بين الثلاثين (الثلاثة خ) و العشرة و الاحتياط لا يخفى و يعرف ذلك بالمقام من تتبع اخبار الباب و كلام الاصحاب و ان لم يكن فهى مما لا نص فيه الا ان ينفرد السؤال عنها و لم يكن معها غيرها يخصص له الدلاء حكم بالدلاء كما مر و ما ورد من الخمسة الدلاء و الدلوين و الثلاثة فمحمول على حذف مضاف او على حالة اخرى كما اشرنا اليها و نشير و اختار سيد المدارك فى الطير مطلقا غير العصفور الخمس لصحيحة الشحام كما اختارها فى المعتبر و حمل (حملا خ) المطلق عليها و المقيد كالسبع على استحباب الزائد و ياتى للسيد ذكر و اعلم ان ما دون الحمامة ففيه كما فى العصفور دلو و غيره هل يلحق به ام لا و يأتى .

الثانى الفارة قد اختلفت اراء العلماء فيها لاختلاف دلالات الروايات فذهب المصنف الى ان فيها سبع دلاء اذا تفسخت او انتفخت فجعل اى الحالتين وجدت حكم بالسبع تبعا للمفيد و ابنى الصلاح و سار الا انه قال فى المراسم الشرعية اذا تفسخت و انتفخت سبع دلاء و اذا لم تفسخ و لم تنتفخ ثلاث دلاء فظاهر كلامه ان التفسخ هو الانتفاخ لحصره لذلك و لاتيانه بالواو لمطلق الجمع نفا و اثباتا و قال الشيخ اذا تفسخت فسبع دلاء و قال المرتضى فى الفارة سبع و قد روى ثلاث و لم يقيد بشىء و قال ابن بابويه و اذا وقع فيها فارة فدلو واحدة و ان تفسخت فسبع و قال ابن ادريس و حد تفسخها انتفاخها و قال نجم الدين و اما الانتفاخ فشىء ذكره المفيد و تبعه الاخران يعنى سار و ابا الصلاح و قال لا اعلم به شاهدا و قال المصنف و اما ابنا بابويه فلا عرف حجتهما و ذكر الشهيد فى اللمعة و الفارة مع انتفاخها و قال الشهيد الثانى فى شرح كلام الاول فى المشهور و المروى و ان ضعف اعتبار تفسخها فجعل الاول الاعتبار بالانتفاخ و نسب الثانى اعتبار التفسخ الى الرواية ايماء الى اعتباره بقرينة و ان ضعف و قال نجم الدين ايضا و معنى تفسخت تقطعت و تفرقت و قال بعض المتأخرين حد تفسخها انتفاخها و هو غلط هـ، و عنى به ابن ادريس و اعلم ان روايات السبع منها مقيد و منها مطلق فمن

المقيد رواية ابى سعيد المكارى عن ابى عبدالله عليه السلام اذا وقعت الفارة فى البئر فتفسخت فانزح منها سبع دلاء و رواية ابى عبيدة قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الفارة تقع فى البئر فقال اذا خرجت فلا بأس و ان تفسخت فسبع دلاء فجعل السبع فيها مع التفسخ و قوله فى الثانية اذا خرجت يعنى حية لا كما زعمه بعضهم فى الرواية ان المعنى اذا خرجت اى لم تتفسخ فانها ان تفسخت فسبع دلاء و الا فداء جامعا بها بين المقيدة و المطلقة و ليس فيها مستند لذلك الجمع لانه اسند الخروج اليها فهى اذا حية و فى صحيحة ابى خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام ذكر الانتفاخ (و ان له حالة غير حالة عدمه فهى الدليل على وجود الانتفاخ (خ) الذى ذكره المفيد و متابعه فى الجملة و ان لم يكن فيها دليل من حيث الحكم نفسه حيث جعل للفارة حالتين حالة انتفاخ و حالة عدمه و جعل حالة الانتفاخ ابلغ فى التنجيس كما لا يخفى على المتأمل و من المطلقة صحيحة ليث البخترى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عما يقع فى الابار فقال اما الفارة و اشباهها فينزح منها سبع دلاء و (مثلها خ) رواية عمرو بن سعيد فانها تضمنت السبع دلاء للفارة من غير قيد و رواية البطائنى عن الفارة تقع فى البئر قال سبع دلاء كذلك و رواية سماعة عن الفارة فى البئر و الطير قال ان ادركته قبل ان يتن نزحت عنه سبع دلاء و تحتمل هذه الوجهين و صحيحة ابن يقطين فقال يجزيك دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله فيحمل المطلق على المقيد و الا لما كان لزيادة كمية تأثير السبب زيادة اثر فى مسببه و هذه الاسباب فى الحقيقة ذوات كميات فلذا تختلف مسبباتها لان المستفاد من الاخبار ان للفارة (الفارة لها خ) احكاما ثلاثة اذا تفسخت (انتفخت خ) و انتنت اى بالماء فينزح لها الماء حتى يطيب كما فى صحيحة ابى خديجة المشار اليها قال عليه السلام و اذا انتفخت و نتنت نزح الماء كله و قولى حتى تطيب من غير هذه و قد مر فلاحظ و ان تفسخت او انتفخت فسبع دلاء و الا فثلاث لصحيحة معوية بن عمار و لا يقول شيخنا نجم الدين ان الانتفاخ ليس مذكورا فلم تترتب عليه مزية لانا نقول قد فسرت التفسخ بالتقطع و هذه حالة ثالثة بين ذلك و بين ما اذا مات و اخرجت قبله و الانتفاخ فى رواية ابى خديجة مقرون بالتتن فما حكم

شيخنا هل يلحقه بالتن وهو غير حقيقته فينزع له الكل او بالتفسخ فسبع دلاء او بما قبل ذلك وقد قرن بالتن فلا ريب انه اغلظ نجاسة من حالة الوقوع التى فيها ثلاث دلاء وقد ظهر مما اشرنا اليه من الروايات استدلال من تقدم ذكرهم الا ابن بابويه فى الدلو الواحدة فانى لم اجد له دليلا ولو قليلا كما هى عادتي من باب المعونة والاظهر ما اشار اليه المصنف من الثلاث الحالات ويمكن ان يكون (لها خ) اربع حالات التن فينزع له الماء والتفسخ او الانتفاخ فسبع وقبلهما حالتان اذا وقعت وماتت وفيها ثلاث دلاء واذا تفسخت غير هذا التفسخ الذى ذكروه وهو تقطعها وتفرق اجزائها بل تمعط شعرها قبل التفسخ فان ذلك تفسخ ايضا قال اهل اللغة تفسخ شعر الجلد اذا زال وهو بعد الوقوع وقبل التقطع وفيها خمس لصحيحة الشحام اذا لم تتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وذكر سيد المدارك بعد ان فسر التفسخ بتفرق الاجزاء وجعل فيه السبع قال فالخمس بدونه لصحيحة الشحام ولا بأس به مضافا الى سهولة الامر عندنا.

الثالث بول الصبى والمراد به الذكر المغتذى بالطعام قبل البلوغ وفيه سبع دلاء وهو المشهور لرواية منصور بن حازم عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينزع منها سبع دلاء اذا بال فيها الصبى وقال ابن بابويه والسيد ثلاثة دلاء قال المصنف ولم يصل الينا حديث يعتمد عليه يدل على ما ذهبنا (ذهبنا خ) اليه والذى ذكره المصنف هنا اولى ويمكن حمل ما فى صحيحة ابن بزيع من الدلاء فى قطرات من بول او دم عليها لان الدلاء كما بينا مرارا مجملة محتاجة الى التفسير وتفسر (تفسيره خ) فيما فسر بقدر به كما هنا وفيما لم يذكر له قدر بالعشر لانها اكثر ما يضاف اليه اخذ المتيقن (اخذا بالمتيقن خ) كما فى الدم القليل فيها ولا يلزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز كما قيل بل هو ابهام يفسر فى كل بحسبه كما هو شان الجموع المميز كمياتها بالاعداد وما فى صحيحة ابن عمار ينزع الماء كله لصب البول والخمر فيحمل على التغير (التغير خ) او على ان البول لغير الصبى والرجل كما مروا فى موثقة البطائنى من دلو واحد فى بول الصبى الفطيم فيحمل على من لم يغتذ بالطعام جمعا.

الرابع اغتسال الجنب خاليا بدنه من النجاسة و ينزح له سبع دلاء .
تنبيهات: الاول هل يشترط فيه الارتماس ام يكفى اى حالة كانت قال ابن
ادريس ينزح لاغتسال الجنب الخالى بدنه من نجاسة عينية المحكوم بطهارته قبل
جنابته سبع دلاء و حد ارتماسه ان يغطى (البشرخ) رأسه فاما ان ينزل فيها و لم يغط
رأسه مأؤها فلا ينجس مأؤها و ادعى على ذلك الاجماع قال المصنف انما حصل له
هذا الخيال بعبارة الشيخ ان ارتماس الجنب يوجب نزح سبع دلاء و الارتماس انما
يتحقق بما ذكره و كذا فى لفظ ابن البراج و سلا ر قال فى المراسم و لارتماس
الجنب و ابن حمزة و الشيخان اورده بلفظ الارتماس كذلك و فى هذه المسألة
اربع روايات كل واحدة بلفظ غير الاخر الوقوع و النزول و الاغتسال و الدخول ،
الاولى صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا وقع فيها جنب فانزح
منها سبع دلاء، الثانية صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام او نزل
فيها جنب نزح منها سبع دلاء، الثالثة رواية ليث البخري قال سألت ابا عبدالله عليه
السلام عن الرجل (الجنب خ) يدخل البئر فيغسل (فيغتسل خ) منها قال سبع دلاء،
الرابعة صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اذا دخل الجنب
البئر ينزح منها سبع دلاء اذا نظرت اليها متأملا رأيت الاوليين و الرابعة تشعر
بالنزول فى الماء و لاتفيد غير ذلك و الثالثة تشعر بعدم الارتماس اذ لو اريد
الارتماس ل قيل فيغسل (فيغتسل خ) فيها لا منها و ان كان من السائل لكن الجواب
اطبق (طبق خ) السؤال و الثلاث و ان اشعرت بالنزول الا انه اعم من الارتماس
لجواز الترتيب على انه اذا (ان خ) كان المانع هو الماء المستعمل فالغاية حاصله و
ان هذا و الذى يفيدك النص ما هو اعم و التخصيص يحتاج الى نص مخصص و لم
يوجد و الاجماع المدعى غير ثابت فالوجه عدم الاشتراط و هو اختيار المصنف
و الشهيد و المحقق و غيرهم .

الثانى هل وجوب النزح لان المستعمل فى رفع الحدث الاكبر غير مطهر
فينزح ليكون طهورا فان اثبتنا الطهورية لم يجب ام (او خ) لا للنجاسة لانفصال
الحدث فيه او لا بل تعبد شرعى خلاف قال سيد المدارك صرح جدى فى الشرح

بالثانى هـ، ولا يخفى وهنه لان الحدث نجاسة حكمية لا عينية ولما فى الاخبار من ان الماء لا يجنب و قيل المقتضى للنزح هو كونه مستعملا فى الكبرى قال المصنف و هذا انما يتمشى عند الشيخين اما نحن فلا قال و من العجب ان ابن ادريس ذهب الى ما اخترناه من بقاء الطهورية فى المستعمل و اوجب النزح و مثل معنى قول العلامة قال نجم الدين الى ان قال الا سلا ر فانه قال بالنزح و لم يمنع الطهورية و الذى يقوى عندى لو قلت بانفعال البثر انه يجب و ان قلت بطهورية المستعمل كما ذهب اليه سلا ر و ابن ادريس تعبدا و قول نجم الدين اذا كان الجنب طاهر الجسد و ماء غسله غير ممنوع منه فما وجه ايجاب النزح غير ملزم لان وجه الايجاب ان الشارع عليه السلام تعبد بذلك و لا يستل عما يفعل .

الثالث هل يشترط فى ثبوت هذا الحكم اغتساله بنية ام لا بل يكفى مباشرته للماء ظاهر المفيد الثانى لظواهر الروايات السابقة و قال المحقق و المصنف بالاول لان الملاقة بدونها لا يزيل حكم الطهورية عنه بالاجماع و هو الاظهر لان الاخبار تشعر بذلك اذ فيها يدخل البثر فيغتسل منها و يقيد اطلاق غيرها بها و لانه المتبادر عند الاطلاق .

الرابع هل يرتفع حدثه ام لا قال الشيخان لا يرتفع للنهى عن الاغتسال فى صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتيت البثر وانت جنب و لم تجد دلوا و لا شيئا تغترف به تيمم بالصعيد فان رب الماء و الصعيد واحد و لا تقع فى البثر و لا تفسد على القوم ماءهم و النهى فى العبادة مستلزم الفساد فدللت على تحريم الوقوع و على نجاسة البثر بدليل و لا تفسد على القوم ماءهم و ذهب المصنف الى الاول لان الموجب للنزح سلب الطهورية و لا يكون الا بارتفاع الحدث و ثبوته حكما فى الماء فيزال بالنزح و اختاره ابن فهد و هو الاصح لما ذكر و لان النهى فى الرواية يحتمل انه من جهة (نجاسة خ) بدنه او انه يكون ارشاديا كما تشير اليه صحيحة الرقى على ان الاشكال انما يتوجه الى الشيخين حيث ذهبا الى فساد غسله و حكما بالتنجيس مع انهما لا يقولان بذلك لان النزح عندهما لذهاب الطهورية و لا تذهب بالفساد اتفاقا .

الخامس هل يلحق به الحائض والمستحاضة والنفساء في هذا الحكم (ام لا خ) احتمالان من وجود العلة المستلزمة وجود المعلول و من الاقتصار على مورد النص فيما خالف الاصل الظاهر والذى يقوى عندي الثانى فلا يترتب عليهن حكم للاصل الظاهر (للاصل و الظاهر خ) و لعموم الاخبار الدالة على الاباحة فى كل شىء قبل توجه الخطاب بها نعم من يرى النزع لتعود الطهورية فلا ريب عنده فى اللاحق لكن يتم له هذا فى الحائض والنفساء ويشكل فى المستحاضة اذا لم يكن انقطاعه عن برء لعدم ارتفاع الحدث والاستباحة لاتنهض بالسببية.

فرعان: الاول لا يلحق الجنب به (به الجنب الكافر خ) لانه نجس فيجب له نزع الجميع على الاصح كما مر، الثانى يشترط خلوه من نجاسة عينية كما ذكر فلو كان عليه نجاسة منى نزلت كلها.

الخامس خروج الكلب منها حيا ينزح له سبع دلاء على المشهور لصحيحة ابن مريم عن جعفر بن محمد عليه السلام قال اذا وقع فيها ثم اخرج منها حيا نزع منها سبع دلاء وقال ابن ادريس ينزح لخروجه حيا اربعون الحاقا بما لا نص فيه اذ لم يرد فيه نص متواتر بناء على مذهبه من عدم جواز العمل بخبر الاحاد وانما اوجب الاربعين لما قرره من ان كل نجس يزيده الموت نجاسة فميته اغلظ من حيه و الكلب فى ميته الاربعون فلخروجه حيا بطريق اولى و الاصح الاول للصحيحة المذكورة وهى حجة عليه لاسيما مع اعتضاها بعمل الاصحاب لم ينقل منهم خلاف الا منه على ان كلامه يعطى ان ينزح لخروجه حيا اقل من اربعين والا لغا قوله بزيادة النجاسة بلا مقابلة او ينزح له الكل اذ ليس فيه نص فالعمل على الاول اولى ولا يلحق به الخنزير اذا خرج حيا لعدم النص بل ينزح له الجميع.

تذنيب قال ابن فهد فى موجزه و ينزح ست لوزغ و عقرب و لم نجد به رواية و لا قول فقيه غيره لان اقوال الفقهاء فيهما اربعة:

الاول وجوب ثلاث دلاء و هو قول الشيخين وابن حمزة وابن البراج وابن بابويه و الشهيد و لهم فى الوزغة صحيحة ابن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال ينزح منها ثلاث دلاء و فى هداية الامة للحر و روى فى العقرب ثلاث.

الثانى دلو واحد و هو قول سلا ر و ابى الصلاح و لهما ظاهر مرسله عبدالله بن المغيرة عن ابى عبدالله عليه السلام فى جلود الوزغ قال يكفيك دلو من ماء .
 الثالث استحباب ثلث دلاء و هو قول المحقق فى المعتبر و المصنف فى النهاية و القواعد و التحرير و لم يذكرهما فى الشرايع و الارشاد .
 الرابع عدم النزع اصلا و هو قول ابن ادريس لانهما ليس لهما نفس سائلة و لصحيحة ليث المرادى عن ابى عبدالله عليه السلام قال و كل شىء وقع فى البئر ليس له دم مثل العقرب و الخنافس و اشباه ذلك فلا بأس و لموثق الساباطى عنه عليه السلام قال كل شىء ما ليس له دم فلا بأس و جعل ما افتى به الجماعة من النزع لرواية شاذة مخالفة لاصول المذهب قال المصنف فى المختلف و يجوز ان يكون الامر بالنزع من حيث الطب بحصول الضرر فى الماء بالسّم لا من حيث النجاسة و لا شك ان السلامة من الضرر امر مطلوب للشارع فلا استبعاد لايجاب النزع لهذا الغرض و هو توجيه حسن و بعض المحشين على الموجز ذكر فى قوله و ينزع ست لوزغ و عقرب ان مراده لكل منهما ثلاث و هو تخريج للعبارة و الله اعلم .

«و خمس لذرق الدجاج» كذا ذكره الشيخ فى النهاية و المبسوط و قيده سلا ر فى المراسم و ابن ادريس فى السراير بالجلال و عللاه بأن مأكول اللحم لا يكون لذرقه حكم لانه طاهر و لم نجد على التقييد و لا الاطلاق مستندا ظاهرا و استشكل الامرين فى المعتبر لان غير الجلال طاهر و لا دليل على الحكم فى الجلال بخمس فاحتمل الحاقه بالعذرة اذ يسمى عذرة لغة ففى يابسه عشر و ذائبه اربعون او خمسون كما مر و احتمل ثلاثين لرواية كردويه و الظاهر لى بعد الحاقه بعذرة الانسان و ادخاله فى مدلول رواية كردويه ابعد و الاقرب الحكم بالخمس اذ المقدرات معروفة فى هذا الباب فتحت سبع خمس و الدجاجة فيها سبع كما مر و ذرقها لا يساويها مطلقا لانها اغلظ نجاسة منه و اكبر جثة و اوسع شيوعا و قد ورد فيها السبع و الخمس فلا يبعد حمل السبع عليها و الخمس على الذرق على حذف مضاف اى ذرق الدجاجة كما فى صحيحة الشحام و لا يضرنى فى تقديره هناك

بدم و هنا بذرق لما قررت سابقا من (ان خ) كلامهم يراد عن الكلمة احد سبعين وجها و انه لا ينزف و لاني لم اقل بالخمسة في الدم القليل و لو قلت قلت ان باب التقدير واسع و الفائدة في عدم ذكر المضاف ليعم جميع ما يحسن نسبته الى المضاف اليه في ذلك المقام بالحذف لا بالذكر لعدم التصرف في المذكور .

«و ثلاث للفارة و الحية» اراد بالثلاث الدلاء في الفارة اذا ماتت و لم تتفسخ (او تنتفخ خ) فاما المستند في الفارة فصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفارة و الوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث دلاء و اما الحية فقد ذكرها المصنف في بعض كتبه و فيها ثلاث قال في المنتهى عاطفا على حكم الفارة في الثلاث و لموت حية سواء تفسخت او لا و الحق الشيخ بها الوزغة و العقرب و اقتصر المفيد على الوزغة و قال ابو الصلاح للحية و العقرب ثلاث دلاء و للوزغة دلو واحدة و قال علي بن بابويه اذا وقع فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق للحية دلوا و ليس عليك فيما سواها شيء و ابن ادریس اقتصر على الحية بثلاث اما الحية فلم نقف على حديث يدل على ما ذكره فيها و يمكن التمسك فيها بحديث عبد الله بن سنان الدال على حكم الدابة الصغيرة لكنه يدل على نزح سبع دلاء انتهى كلامه و قال في الذكرى و للحية في المشهور يعنى الثلاث قال احالة على الفارة و الدجاجة التي روى فيها دلوان و ثلاثة و هو مأخذ ضعيف ثم قال و في المعتبر يرى وجوب النزح معللا بأن لها نفسا سائلة و اوما الى الثلث لقول الصادق عليه السلام لموت الحيوان الصغير دلاء و اقل محتملاته الثلاث انتهى .

اقول ليس فيما وصل الينا نص صريح يذكر الحية بشيء فيها بل روى كلما ليس له دم فلا بأس به و في صحيحة ابن عمار في الوزغة ثلاث و روى منها في العقرب عشر دلاء و روى ثلاثا (ثلاث خ) للعقرب و شبهه فيمكن التمسك للحية بعموم هذه الرواية فانها شبه العقرب من جهة السم فيكون الحكم بالثلث منوطا على الحيوان ذى السم من الحشرات فايما وجد فيه فهي حكمه و لهذا قال في المختلف ان الامر بالنزح من حيث الطب بحصول الضرر في الماء بالسم و التوقى

منه مطلوب شرعا ويدل على هذا حسنة هرون بن حمزة الغنوى عن ابي عبدالله عليه السلام الى ان قال غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه ويمكن الاستدلال بعموم صحيحة الحلبي التي اشار اليها المحقق بنزح دلاء فى شىء صغير وحمل الدلاء على الثلث لانها المتيقن والاصل عدم ما زاد و لانه ذكر فيها بعد ذلك السبع للجنب و نزح الجميع للبعير والخمر ولا ريب ان الدلاء اقل من السبع هنا والشىء اعم العام فيشمل كل شىء صغير الا ما خرج بالدليل كالعصفور مثلاً والله اعلم .

«و دلو فى العصفور وشبهه و بول الرضيع» اما الحكم بالواحدة فى العصفور فلموثقة الساباطى عن ابي عبدالله عليه السلام قال و اقله العصفور ينزح منها دلو واحد قال فى المنتهى و اما العصفور وشبهه فقال به الشيخان و اتباعهما و استدل لهما بالموثق المذكور و هو لا يدل على الشبه صريحا و انما هو العصفور لا غير قال نجم الدين: فرع قال الصهرشتى كل طائر فى حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور قال و نحن نطالبه بدليل التخطى الى المشابهة و لو وجد فى كتب الشيخ او كتب المفيد لم يكن حجة ما لم يوجد الدليل انتهى ، وقال الشهيد فى الذكرى لا يلحق صغار الطيور بالعصفور لعدم النص خلافا للشيخ نظام الدين الصهرشتى شارح النهاية بل (الاولى نسخة) الحاقها بكبارها انتهى ، و لا يخفى ان الحكم مع المشابهة ليس من الصهرشتى بل من الشيخين ففى النهاية فان مات فيها عصفور و ما اشبهه نزح منها دلو واحد و فى المقنعة و ان وقع فيها عصفور و شبهه نزح منها دلو واحد فقد حكما بالشبه مع حكمهما بأن ما فيه سبع من الحمام الى النعام و انما تفرد بالحق الفرخ من الكبير حال صغره و يحتمل انه فهم منهما فيه الشبه بأن اول الشبه بالحجم حال الوقوع فى البئر لا بما تنتهى اليه خلفه (لخلقة خ) الواقع فى الكبر قال السيد المدارك و ذكر الشارح قدس سره انه يدخل فى شبهه كل ما دون الحمامة فى الحجم و انه لا يلحق به الطير فى حال صغره و هو مشكل و الاجود قصر الحكم على ما يصدق عليه اسم العصفور اذ لا دليل على الحاق غيره به و اولى منه نزح الخمس او الثلث للطير مطلقا لصحيحتى الفضلاء و على بن يقطين عن الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السلام انتهى ، و

المفهوم من كلام السيد فى هذا الموضع و ما بعده ان ما يسمى عصفورا فيه دلو و غيره و الكبير و الفرخ حال صغره فيه الخمس او الثلث لانه قال و ينبغى ان يراعى فى ذلك اطلاق الاسم ثم قال و قد عرفت ان المتجه الحاق الجميع بالطير و هذا اشارة الى قوله قبل و اولى منه الخ ، و (ان خ) اراد به غير ما يسمى عصفورا لقوله و ينبغى ان يراعى فى ذلك اطلاق الاسم فمحصل كلامه العدول عن السبع فى الطير غير العصفور الى الخمس او الثلث و يشكل على اوليئه اولوية تخصيص العام و تقييد المطلق لا العكس فالسبع خاصة ناصة فى الحكم عامة لما لا يسمى عصفورا و اراد بصحيحتي الفضلاء و ابن يقطين صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و يريد العجلي عنهما عليهما السلام و فيها الى ان قال و الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء و صحيحة على بن يقطين عن الكاظم عليه السلام و ليس فيها ذكر (الطير نعم فيها ذكر خ) الحمامة و الدجاجة الى ان قال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله فحمل الدلاء على الخمس او الثلث و الحمامة و الدجاجة على فرخيها او مطلق الطير لا يجدى نفعا مع وجود الارجح و تفسير الدلاء فى الصحيحتين بالسبع اولى من تفسيرها بالخمس او الثلث و حمل السبع على الاستحباب جار فى الخمس و لو قصر الحكم على الخمس لصحيحة الشحام كما تقدم عنه و عن المعتبر كان له وجه لكن لا معنى لقوله هنا او الثلث و الاولى و ان كان فيها الطير و هو يعم لكن الدلاء عامة فان فسرهما بالثلث لانها المتيقن كان فى الحمامة و الدجاجة خمس و فى غيرهما ثلث و نقول ذكره او بين الخمس او الثلث ان كانت للترديد لم ينتفع بصحيحة الخمس اذ فيها فيكفيك فدونها لا يكفي و لا دليل صريح على الثلث ان كان (كانت خ) للتقسيم و لا على التقسيم على انه يلزم منه التخصيص كما ذكر سلمنا لكن ايها ذو الخمس و ايها ذو الثلث على الثانى و اى هى الخمس او الثلث على الاول و نحن و ان رضينا ان الحمامة و الدجاجة فيهما الخمس للصحيحة لم نرض ان فيهما الثلث فهل الثلث فى الاكبر منهما و الاصغر و انما ذكرنا هذا الكلام و الانسب ان يكون هناك لما ذكره رحمه الله استطرادا و الحاصل ان قوله و الاجود قصر الحكم على ما يصدق عليه اسم

العصفور متجه وغيره غير مسلم والظاهر ان ما يصدق عليه اسم العصفور كالصعرة والقبرة والسنونو اى الخطاف والعصافير البرية باقسامها بل يطلق على ما دون الحمام كما ذكر فى الصيد للمحرم فيحمل قول الشيخين عصفور وشبهه ان العصفور هو الاهلى وشبهه ما يسمى به و اراد الشهيد بصغار الطيور فى كلامه الفراخ حال الصغر كما هو ظاهر كلامه واشترط الراوندى ان يكون مأكولا احترازا عن الخفاش فانه نجس وان كان فى حجم العصفور وهو مشكل بعيد من جهة شرط المأكول ولا يبعد ادخال الخفاش فى الشئ الصغير وفيه دلاء لشموله له قطعا وللشك فى تسميته عصفورا ولم نجد مستند الشبه وانما ادخلنا غيره فى العصفور بالاسم لا بالشبه والحجم واكثر العلماء على اعتبار الحجم فى تنهى الخلقة فينزحون للخفاش دلو او كذا كلما قارب حجم العصفور، قال فى السرائر والعصفور وما اشبهه فى المقدار دلو واحد وكذلك ينزح للخطاف والخشاف دلو واحد لانه طائر فى قدر جسم العصفور انتهى، والخشاف لغة (و الخشاف والخفاش لغتان خ) فيه وهو المسمى بطوير الليل، و اما بول الرضيع فهو فتوى الشيخين وابن البراج والمصنف وقال ابو الصلاح وابن زهرة العلوى لبول الصبى الرضيع ثلث دلاء فان اكل الطعام فسبع دلاء وقال السيد لبول الصبى سبع دلاء و اطلق وقال ابن ادريس وان كان ذكر غير بالغ قد اكل الطعام واستغنى به عن اللبن فسبع دلاء وان كان رضيعا لم يستغن بالطعام عن اللبن والرضاع وحده من كان له من العمر دون الحولين سواء اكل فى الحولين ام لا وسواء فطم فيهما ام لا قال المصنف اما ابن ادريس فلا يرى من اين حدد الصبوة بالحولين والجماعة انما قالوا اذا اكل الطعام ينزح له سبع دلاء و اذا لم يأكل ينزح له دلو واحد وقال المحقق لبول الصبى سبع وفى رواية ثلث ولو كان رضيعا فدلو واحد وقول المصنف قوى اما فى الصبى المغتذى فقد مر دليله وفيه سبع واما الرضيع الذى لم يغتذ فلخفة نجاسة بوله ولهذا يكفى فى الطهارة منه الصب والرش كما يأتى ان شاء الله تعالى وفى موثقة البطائنى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن بول الصبى الفطيم يقع فى البئر فقال دلو واحد فان اريد بالفطيم ما قارب الفطام كما

قل فهو دليلنا وان اريد المفطوم فدلينا الاولوية ولو قيل بتفصيل مراتب الصبي على ثلث الرضيع الى الفطام وفيه دلو واحدة وبعده الى ست سنين وفيه رواية الثلث ومنها الى البلوغ وفيه رواية السبع لكان حسنا لان اختلاف التقدير باختلاف النجاسة في الغلظ اما الى الفطام فظاهر واما الى الست بأن يكون ما قبلها اخف مما بعدها الى البلوغ فهو خفي جدا وفي الاخبار ما يومئ اليها كثيرا في بواطن التفسير وليس هذا مقام بيانه وقد حققناه في مباحثنا (مباحثاتنا خ) بحيث لا يشك فيه الا اهل الغباوة نعم لم يؤذن لنا بالتفرد بالقول فان قيل به فانا اول العابدين والا فالسبع للصبي المغذى الى البلوغ وغيره فدلوا او ثلث وتقييد البيان في الرضيع بابن المسلم عجيب فانه لم يقيد في الرجل بالمسلم ولا فرق بينهما ولا نص فارق و تبعه البهائي في اثنا عشرية بعدم العصر في الغسل (القليل خ) من بول الرضيع من المسلم ولعلمهما نظرا الى مباشرة البول لنجس العين فتغلظ (فتغلظ خ) نجاسته بعد الحكم عليها بالخفة ويلزمهما ان يجرياه في بول الصبي بل في بول الرجل الغير المسلم لان الرضيع انما حكم بكونه نجس العين للاحاقه بآييه فيلحق بما لا نص فيه وعموم النص ينفيه وتقييدات ابن ادريس استفادها من حكم الاصحاب على الرضيع الذي لم يغتذ بالطعام بالدلو وغيره بالسبع ومن ايماء بعض ما ذكرنا (ذكر خ) من الاخبار المبني على الاغلبية .

خاتمة وفيها مسائل :

الاولى الجزء كالكل في الحكم لانه منوط بنوع النجاسة لا بكمها فاصبح الانسان فيه سبعون كالانسان على المشهور وقال ابن بابويه في المقنع بالفرق فجعل للكل ما قدر له وللبيض ما في رواية كردويه ورواية زرارة المتقدمتين في المقامين ان لم يزد ما للبيض عما للكل وقال ابن فهد الجزء كالكل واستثنى ما في الروايتين وهي قطرة الخمر والنيذ وقطعة الميتة ولحم الخنزير وقطرة الدم والبول ولم اجد احدا صرح بذلك غيرهما بل حكموا بالمساواة الا الشهيد فانه لم يتعرض لشيء و يأتي احتمال المحقق الثاني عن المدارك وينبغي ان يقيد الدم بدم نجس العين وان (او من خ) الدماء الثلاثة جمعا بين الدليلين وكذا البول ببول

المرأة و الخنثى و صغيريهما كما اوماً اليه ابن فهد بقوله و البول يتناول الانثى و الخنثى و الا فقد مضى ان لقليل الدم عشا و هو اكثر من القطرة و الزيادة فى كم النجاسة يقتضى الزيادة فى كم المطهر و لهذا فى كثيره اربعون قال المحقق فى الشرايع الا ان يكون بعضا من جملة لها مقدر فلا يزيد حكم اباعضاها عن جملتها و قال سيد المدارك لا ريب فى عدم زيادة الابعاض عن الجملة و انما الكلام فى وجوب منزوح الجملة للبعض فقليل بالوجوب لتوقف القطع بيقين البراءة عليه و احتمل المحقق الشيخ على (ره) الحاقه بغير المنصوص لعدم تناول اسم الجملة له و (هو خ) انما يتم اذا كان منزوح غير المنصوص اقل من منزوح الجملة اذ لا يعقل زيادة حكم الجزء على الكل انتهى ، يريد به على القول بنزح ما فى رواية كردويه لغير المنصوص و كان ذلك الجزء من كل فيه ازيد من الثلثين و هو حسن و اعلم ان فى المقنع بالفرق قوة اذ فى الروايتين ذكر ابعاض جميع انواع النجاسات بعض البول و الخمر و النيذ المسكر و الدم و لحم الخنزير و الميت و الميت شامل لكل حيوان ميت ففى بعض كل ميت عشرون الا ما يتجاوزها كله فقد جمعتا كل النجاسات الا المنى و العذرة و لا دليل على المساواة الا طلب اليقين و قد يكون فيهما بل لعل الحكم انما نيط بالكم او به و بالنوع و لولا مخالفة الاعلام لكان الحكم بهما متجها .

الثانية الصغير كال كبير الا بول الصبى و فراخ الطيور حال صغرها عند الصهرشتى و الانثى كالذكر الا فى بول المرأة خلافا لابن ادريس و الا البقرة على قول مشهور لدخولها فى الاسم الشامل للصغير و الكبير و الذكر و الانثى .

الثالثة يدخل فى الفارة الجرذ الاهلى و البرى و هو كبيرها و اليربوع للشبه لصحيحة ليث المرادى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يقع فى الابار فقال اما الفارة و اشباهها فينزح منها سبع دلاء و هو ظاهر .

الرابعة لا يشترط فى النزح النية لانه جار مجرى ازالة النجاسة و وجوب النية منفى بالبراءة الاصلية فيطهر حينئذ بنزح الصبى و المجنون و الكافر مع عدم المباشرة و يشكل على من يحكم بانفعال مائها فانه انما يطهر بنزح الجميع او انه

متعبد بنزحه و لو للاستعمال فتجىء النية و قد قالوا فى مسألة التراوح لا يكفى مقدار اليوم من الليل و لا الملقق منهما و قال بعضهم لا تكفى الا الرجال فى التراوح و ان ساوتهم النساء و الصبيان فى القوة و كل هذه (الشروط خ) يومئ الى نوع عبادة و لا ينافى هذا رواية ابى عيينة عن الصادق عليه السلام فى من توضع من البثر ثم وجد (بعد خ) فيها فارة فلا اعادة عليه قائلًا (ع) قد استقى اهل الدار منها و رشوا لان هذا دليلنا على عدم الانفعال لانه عليه السلام انما قال ذلك له رفعا لنفرة نفسه لما تقدم من ان مثل هذا لا اعادة عليه و ان لم ينزح لها و لو من القليل اجماعا منا و بالجملة فالمسألة مشكلة و مخالفة الاصحاب اشكل نعم من يرى الطهارة فالنزح لنفرة النفوس يكفى كيف ما اتفق و اما للاستحباب الشرعى فكذلك لا يتم بدونها لكنى لم اجد مشترطا و هذا دليل على ان ذلك ليطيب الماء و تطيب النفوس خاصة .

الخامسة اذا وجد فى البثر نجاسة حكم بها من حين الوجدان لاصالة الطهارة و اصاله عدم سبق وقوعها و لرواية ابى بصير قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بثر يستقى منها و يتوضأ به و يغسل منه الثياب و يعجن به ثم يعلم انه كان فيها ميتة قال فقال لا بأس و لا يغسل منه الثوب و لاتعاد منه الصلوة و مثلها صحيحة معوية بن عمار فى هذا المعنى و تقدمت و روايتى ابان و ابى عيينة كذلك و للاجماع منا لا اعلم فيه مخالفا و خالف ابو حنيفة من العامة فقال ان وجدت متفسخة او منتفخة اعاد عبادة ثلاثة ايام و الافعادة يوم و ليلة قال فى المعتمد و مستنده خيال ضعيف .

السادسة اذا تكررت النجاسة فاما ان يكون الواقعان جزئيين (او جزئين خ) او جزئيا و جزءا و كل منها (منهما خ) اما ان يكونا متفقين نوعا او جنسا او مختلفين كذلك و كل منها اما ينزح لكل منهما الكل او البعض او لاحدهما البعض و للآخر الكل فهذه ست و ثلثون صورة (سقط خ) منها ما تكرر او امتنع اثنان و عشرون صورة بقى اربعة عشرة تسعة منها يجب فيها نزح الجميع اتفاقا و هى : الاول بغيران الثانى بغير و ثور الثالث بغير و خمر الرابع بغير و انسان الخامس بغير و دم السادس خمران السابع خمر و منى الثامن خمر و انسان التاسع خمر و دم و خمس

منها فيها الكلام و هي : الاول انسانان و الثانى انسان و حمار الثالث انسان و دم الرابع دمان الخامس بول و دم فان كانت مختلفة الحقيقة مطلقا فالمحقق فى المعبر و الشرايع على عدم التداخل لاختلاف المقتضى و ان كانت متفقة مطلقا قال فى المعبر ففیه تردد و وجه التداخل ان النجاسة من الجنس الواحد لا تتزايد اذ النجاسة الكلية او البولية موجودة فى كل جزء فلا يتحقق زيادة توجب النزع و وجه عدم التداخل ان كثرة الواقع تؤثر كثرة فى مقدار النجاسة فتؤثر شياعا فى الماء زائدا الخ انتهى ، و عدم فرقه بين اسم الجنس الافرادى و بين الجزئى يشعر بانحصار مناط الحكم بالنوع او الكم فى انفسهما و هو و ان سلم فى النوع ممنوع فى الكم اذ لا ضابط غير العرف كالدم فى القلة ثم هو كثير فمنه (فيه خ) اربعون حتى يغير و ذهب الشهيد فى الدروس و البيان الى عدم التداخل مطلقا و هو ظاهر الموجز حيث قال و لا يتداخل لو اجتمع منها متماثلا و ذهب المصنف الى التداخل مطلقا صرح به فى القواعد و غيره لعدم الدليل على التعدد و للاصل بعد نزع المقدور (المقدر خ) و للامر بالسكوت عما سكت الله عنه و لاتشدوا على انفسكم و غير ذلك و ذهب فى المنتهى الى التفصيل فقال ان كانت من نوع واحد فالاقرب سقوط التكرير فى النزع لان الحكم معلق على الاسم المتناول للقليل و الكثير لغة اما اذا تغايرت فالاشبه عندى التداخل انتهى ، و هو و ان لم يجزم هنا فى الوجهين الا ان ظاهر كلامه فى المتفق الراجحية و فى التداخل على المختلف و ان رجحه على التعدد بأن نسبه الى الاشبه و استدلل عليه و احتمل بعضهم القدر المشترك او الاكثر مقدرا جمعا بين الاعتبارين هذا اذا لم يكن فيها ما يوجب نزع الجميع و اما اذا كانا يوجبان نزع الجميع سواء كانا مختلفين او متفقين جزئيين او جزئين او كان احدهما يوجب نزع الكل مطلقا فانه ينزع لهما الجميع (و هي خ) التسعة المتقدمة و لا يكلف بالمعدوم و يتداخل قولنا واحدا فاذا جاء ماء بعده فلا يتعلق به شىء مطلقا بالاجماع و ما عدا ما فيه موجب الجميع و هي الخمسة الباقية فالأظهر ان يقال ان كانا جزئيين مختلفين او متفقين لم يتدخلا لتعدد السبب التام المستقل فى السببية و كذا الجنس (و الجزئى خ) و ان كانا اسمى جنس

(جنسين خ) وهما متفقان تداخلا لعدم الدليل على التعدد شرعا واعتبارا و لقضاء العرف بالوحدة و الاتحاد لعدم المغايرة شرعا و عرفا و ان كانا اسمى جنس مختلفين فان تعاقبا في الوقوع او تمايزا و ان تساوقا في الوقوع لم يتداخل لتحقيق التعدد بالتعاقب او التمايز في العلة كذلك و ان لم يتمايز الحق بما لا نص فيه ، فيه عندنا نزح الجميع ان لم يكونا في ماء المطر كما مر و قول سيد المدارك في نفى البعد عن التداخل مطلقا على حد ما يقال في تداخل الاغسال و الغسلات المعتبرة في التطهير و قد عرفت ان علل الشرع معرفات للاحكام مردود لورود النص في الاغسال و الغسلات هناك فليقتصر فيما خالف الاصل على مورد النص و الحق ان علل الشرع اسباب و ان عرف بها الحكيم عليه السلام بعض الاحكام اذ لا يعدل المعرف عن العلة الحقيقية الى الاقناعية الالجهله بها او لعجزه عن التعبير عنها بما يناسب المقام او التفهيم و كل هذه منتفية عن العالم الحكيم نعم قد لا يعرف المعرف له العلة لابرازها له في تمام البيان و الظهور بحيث يتساهلها و يستقلها على حكم المعلول جهلا منه بها فيكون الحكيم بذلك قد جمع بين علمه و انه لا يصح ان يكون لله حجة يسأل فيقول لا ادري لانه عالم و حجة و ليقطع العذر و بين عدم ظلم الحكمة ان ابرزها لغير اهلها و ظلم اهلها ان منعهم على حد قوله تعالى و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي حيث قالوا ان اجابنا عن الروح فليس بنبي و لا يصح الا يجيب فاجاب بحقيقة الجواب و لم يجبههم و لولا خوف الاطالة و الخروج عما نحن فيه لشرحت بعض العلل ليتحقق الحق لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و لكن ليس هذا مقام ذلك و انما ذكرناه ليعلم اصلنا فيه لا ابتناء بعض الاحكام عليه .

السابعة لو وقع فيها حيوان غير مأكول و خرج حيا لم تنجس الا الكلب و اخويه لان الماء لا يصل الى ما (في خ) جوفه لانضمام المخرج نعم لو كان مجروحا و فيه دم او فيه نجاسة اخرى او فرض دخول الماء في جوفه و علم اتصاله بالنجاسة نجس على القول بالنجاسة لان المتصل بها اتصل بالبشر .

الثامنة لو سبق اليها نهر جار و اتصلت به طهرت و ليس (و لكن لا خ) لكونها

كجزئه لتخرج عن مسمى البثر بل لما ذكرنا وليس فى رواية كردويه دلالة على
العدم لان ماء المطر فيها نجس بما فيه لقلته او تغيره و مرادنا به الطهور الكثير و
اشتراط المساواة او اللبث او الامتزاج حسا غير متجه .

التاسعة النزح بعد اخراج النجس ان لم يستهلك اذ لا فائدة فيه قبله لبقاء
الموجب و استمرار التأثير لدوام الملاقة و لقولهما عليهما السلام فى صحبة
الفضلاء يخرج ثم ينزح من البثر دلاء و غيرها من المعتبرات رتبة بحكم ثم
المفيدة للتعقيب و للاجماع .

العاشرة لو تمعط الشعر نزح او استخرج حتى يعلم خروجه او استحالته و
اضمحلاله ثم ينزح المقدور و يكفى الظن فيهما فان استمر عطلت .

الحادية عشرة اذا لم نقل بالانفعال حينئذ فايما دلو خرج فيها شيء اهرىقت
و الخالية طاهرة كما فى رسالة على بن حديد عن ابي عبدالله عليه السلام و قد
تقدمت .

الثانية عشرة روى العلا بن سيابة عن الصادق عليه السلام فى بثر مخرج يقع
فيه رجل فمات فيه فلم يمكن اخراجه من البثر ايتوضأ فى ذلك البثر قال لا يتوضأ
فيه و يعطل و يجعل قبراً (قبره خ) و ان امكن اخراجه اخرج و غسل و دفن قال
رسول الله صلى الله عليه و آله حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا سويا ، اقول المخرج
بضم الميم و فتح الحاء المهملة و الراء المشددة من الحرج اى الضيق (المضيق خ)
و روى مخرج بالمعجمة بعد الميم المفتوحة مكان خروج الفضلات اعنى
الكنيف و عليه يحمل (قوله خ) رجل مات فى بثر مخرج قال صاحب مجمع
البحرين قال فى الوافى و اما جعل المخرج بفتح الميم و الخاء المعجمة الساكنة و
جعل التوضي تجوزا عن التغوط فيشبه ان يكون تصحيحا مع انه لا تساعد النسخ و
قال بعض العلماء انه (ان خ) صاحب الوافى نقله بالمهملة لانه نسخه كذلك و هذا
اظهر معنى ثم ان اريد بالوضوء رفع الحدث فالمراد بنفيه التحريم ان تغيرت و مع
عدمه فلا استحباب و ان اريد (به خ) كناية عن التغوط فهو حرام لوجوب جعلها
قبراً .

الثالثة عشرة لو تعددت النجاسة من موجب نزع الجميع للجميع كما تقدم و يتداخل لعدم وجود المنزوح فان تعذر لكثرة المادة مثلاً فهل يكفى التراوح لها كلها يوماً واحداً لعدم الدليل على التعدد و اصابة البراءة ام لا بد من الرواح يوماً لكل نجاسة لان التراوح يوماً عوض نزع الجميع و كل واحدة منها مقتضية له ام يراعى زوال التغير ان كان و ان نقص عن تراوح يوم و الافتراوح يوم واحد و هذا الاخير اقوى عندي .

الرابعة عشرة لو وقع فيها عصير عنب قد غلى و اشتد حتى غلظ و ثخن قبل ان تذهب ثلثاه قال فى المختلف الخمر و كل مسكر و الفقاع و العصير اذا غلظ قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد و الشيخ ابى جعفر و السيد المرتضى و ابوالصلاح و سلار و ابن ادريس و ظاهر كلامه ان العصير اذا غلى نجس عند الاكثر و ظاهر كلامه ذلك و ان لم يشتد و قال الخراسانى فى الكفاية و اكتفى بعضهم فى التنجيس بمجرد الغليان و قال فى التذكرة اذا غلى يعنى العصير حرم حتى تذهب ثلثاه و هل ينجس بالغليان او يقف على الشدة اشكال و ظاهره انه توقف فى توقف التنجيس على الشدة و ظاهر قول الاكثر نسبة التنجيس الى المشهور و ظاهر الذكرى على العكس حيث نسبته الى ابن حمزة و المحقق و فى روض الجنان نسبته الى مشهور المتأخرين و قد تسمى (سمى خ) خمر فى صحيحة الحجاج عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر من خمسة العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و البتع من العسل و المزر من الشعير و النبيذ من التمر و مثلها رواية على بن اسحق الهاشمى عن ابى عبدالله عليه السلام و قول الشهيد فى البيان (بيانه خ) و لم اقف على نص يقتضى تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكرات لكنه لا يسكر بمجرد غليانه و اشتداده ان اراد نصا يفيد التنجيس فموجود مثل ان الخمر من خمسة كما فى المعبرتين و غيرهما و من الخمسة العصير من الكرم فيشمله قوله تعالى انما الخمر و الميسر الاية ، فيكون بعموم الاسم داخلاً فان قيل المراد به فى الروايات الخمر قلنا كذلك و منه العصير بالنص فان قيل ان علة (العلة فى خ) التنجيس

الاسكار والمعروف من العصير عدمه قلنا النصوص دلت على ان العلة فى تحريم الخمر الاسكار كما دلت عليه صحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام ان الله تبارك و تعالى لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها فما كان عاقبته الخمر فهو خمر و قد حكم بتحريم العصير فى كتبه و علة التحريم فى الخمر و العصير واحدة لا انها يحتمل ان تكون اخرى ليتجه له الجواب عن غيره فيلزمه الجواب عن نفسه لنا على ان ذلك اذا لم يشتد و اما اذا غلى و اشتد فهو خمر كما نقله فى الذكرى عن المعتمر من قوله محرم مع الغليان حتى يذهب الثلثان و لا ينجس الا مع الاشتداد انتهى ، و رواية عمر بن يزيد تشير اليه فتأملها قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يهدى الى البختج من غير اصحابنا فقال عليه السلام ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه و ان كان ممن لا يستحل فاشربه فان قيل انما عنى بالمسكر الخمر لا العصير يعنى انه يجترى على العظيم فيجترى على الحرام فلا يدل على انه مسكر قلنا صحيحة معوية بن عمار مثل هذه الرواية و فيها و يقول قد طبخ على الثلث و انا اعلم انه يشربه على النصف فالظاهر انه هو سماه مرة مسكرا و سماه اخرى باسمه و البختج بضم الباء العصير المطبوخ اصله (فارسى خ) معرب مى (من ظ) پخته و قال فى البيان فى المطهرات و بصيرورة العصير النجس خلا و هذا صريح لانه لم يرد المتنجس و الخمر لا يسمى عصيرا و هو رحمه الله لم يردھا و الا لقال و بصيرورة الخمر و بعضهم اکتفى فى التنجيس بمجرد الغليان قال و هو المنصوص عليه فى النصوص الصحاح و الحسان و قال الشيخ حسين بن عصفور البحرانى فى شرح كفاية الخراسانى و يؤيده ما فى العياشى فى تفسير قوله و من ثمرات النخيل و الاعتاب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا على ما سيجىء لفظه ان المراد بالمسكر هو العصير العنبى و مقتضاها اطلاق المسكر عليه و الخمر و ان لم يوجد فيه الاسكار بالفعل انتهى ، و ادلة القول بالتنجيس مع الاشتداد ترجع الى ما سمعت و القائل به كثير و الاحتياط يقتضيه و اصل الطهارة يرفعه نحو ما سمعت المعتضد بفهم كثير من الاصحاب له منها و حكمهم بالنجاسة لذلك و بالجملة فالقول بنجاسته اذا غلى و اشتد قبل نقص ثلثيه قوى و الله اعلم و

قال ابن حمزة ان غلى بنفسه فهو نجس و ان غلى بالنار حرم و قيل ان المعقول ان العكس اقرب للاشتداد و هو الشرط كما عند الاكثر و يجوز ان يكون اذا غلى بنفسه تكون الحرارة الطف و تنجس الابخة (الابخرة، خ جوامع) فيه فيكون ابلغ فى الاشتداد والله اعلم.

الخامسة عشرة الدلو حيث يطلق فى هذا الباب فهى المعتادة على البئر ما لم يخرج بقدرها عن العرفية و الا فالعادى على غيرها و لو كان لها دلوان فالاغلب و ان تساويا عرفا و عملا و ان اختلفا فى الوزن الصنجى فى التحقيق فايهما شئت ما جمعهما العرف لان الحكم متفق و هو واحد فى نفسه و ان اختلفت اوضاعه بكيفياته و كمياته بحسب الذوات و الاوقات لان تعلقه كلى كما حقق فى محله و قال فى المعتبر هى المعتادة صغيرة كانت او كبيرة لانه ليس فى الشرع فيها وضع فيجب ان يقيد بالعرف انتهى، و ظاهر عبارته ان الاعتبار بدلو البئر كبيرة او صغيرة و ليس هذا معنى الرجوع الى العرف ففى العبارة تناقض الا ان يريد بالصغر و الكبير كما ذكرنا بحيث لا تخرج بهما عن العرف كما فى اخر كلامه لان ما لم تخرج عن العرف فالاعتبار بدلوها و قيل هى الدلو الهجرية و وزن ملئها ثلثون رطلا و قال ابو الفضل الجعفى اربعون رطلا و الاصح الاول فيكون الاعتبار فى كل بئر بما اعتادت به كذلك.

السادسة عشرة قال المصنف فى التذكرة و لو اخرج باناء عظيم ما يخرج به العدد فالاقوى الاجزاء و قال فى القواعد فالاقرب الاكتفاء و قال فى المعتبر لو نزع باناء عظيم ما يخرج به الدلاء المقدرة ففى الطهارة عندى تردد اشبهه انه لايجزى لان الحكمة تعلق بالعدد و لم يعلم حصولها بعدمه انتهى، و فيه ان العدد ان كان مرادا لنفسه شرعا جائت العبادة و ان كان لينجذب من المادة ظهور بعد تخفيف المنفعل فلا فرق بين الواحدة و الكثير اذا تساويا او زادت الواحدة و ان كان ليكثر التموج و الحركة فتستهلك ما ثم فكل ما كثر كان ابلغ بأن يجعل الدلوين الصغيرتين عن كبيرة و تنتفى فائدة العدد و لكن الاحوط عدم الاكتفاء بدون العدد بل الاصح ذلك للامر به فى الاخبار و نسكت عن النية.

السابعة عشرة اذا وجب نزح عدد ثم صب دلو منها مطلقا فى بئر طاهرة او فى المنزوحة و كانت الدلو الاخيرة بعد انفصالها منها فالاقوى الاكتفاء بنزح ذلك المقدر لا ازيد لانها نجاسة لها مقدر شرعا و الاصل عدم الزيادة و لانها لا يعقل زيادة ايجابها على موجبها و لا زيادة نجاستها عليه و ان كانت غير الاخيرة (الاخيرة خ) فى المنزوحة فالأظهر عدم احتسابها من العدد و عدم ايجابها لشيء بل ينزح و يكمل العدد من غير تلك الدلو و لو اوجبت غير الاخيرة زيادة للحكم لها بذلك لما اوجبت الاخيرة غير دلو واحدة بل لم يوجب تمام المقدر غير الاولى و فاقا لابن فهد فى موجزه حيث قال لو صب من المنزوح فى غيرها مطلقا او فيها و كان الاخير وجب المنزوح و لو كان غيره لم يحسب هـ و خلافا للمصنف قال فى المنتهى اما اذا القى الاخير بعد انفصاله عنها فالوجه دخوله تحت النجاسة التى لم يرد فيها نص و كذا لو رمى الدلو الاول فى بئر طاهر الحق بغير المنصوص و قالت الحنفية تطهر البئر الثانية بما تطهر به الاولى و ليس بجيد لان النزح الاول وجب لنجاسة معينة و الماء المصبوب مغاير لها فلا يلحقه حكمها من حيث النص و اما القياس فيه فباطل خصوصا على رأيهم من انه لا يجرى القياس فى الامور المقدرة كالحدود و الكفارات انتهى، و فيه ان النجاسة معينة فانها نجاسة البول او الدم او الكلب مثلا و هى بنفسها موجودة فى الماء و فيها فلا تغاير و لا قياس بل النص الموجب لنزح اربعين من بول الرجل موجب لنزحها للدلو منها كذلك و هذا هو الذى قواه فى النهاية .

الثامنة عشرة اذا القى المنزوح له و الماء المنزوح او بعضه مثلا فى بئر طاهرة قال المصنف فى المنتهى فالاولى التداخل و هو مذهب الحنفية و على ما اخترناه عدم التداخل و لو كانت فى المنزوحة فقليل (فقبل خ) تمام النزح اخرجت النجاسة و نزح عدد الماء الواقع او قدره ان لم يكن معدودا و لو تقريبا بغلبة الظن (ثم خ) نزح العدد المقدر للنجاسة بتمامه و يتداخل مع بقية النزح الاول و لا فرق بين الاول و الاواسط و لو كان بعد الفراغ فهى طاهرة فينزح على ما اخترناه المقدران و الله اعلم .

التاسعة عشرة المتساقط حالة النزح من الدلاء عفو مطلقا سواء كان من الاخيرة ام (ام من خ) غيرها لحصول المشقة مع الحكم بالنجاسة بل ربما يتعذر مع ذلك الطهارة او يتعسر جدا نعم لو كان فى الدلو ثقب لا تطلق عليها معها الصحة عرفا فانه لا يعفى عن المتساقط لان التكليف بضبطه فى الوسع فلا يعذر فى التفريط باهماله ولا كذلك الاول لتعذره بل قال بعضهم فى التعليل للعفو عنه ولا عنهم حملوا ما ورد عنهم عليهم السلام من ثلاثين الى اربعين على وجوب ثلاثين واستحباب الزائد وهو يدل على طهارة الدلو بعد النزح كما ياتى والعفو عن المتساقط كذلك والله اعلم .

العشرون لا يجب غسل الدلو ولا الرشاء ولا النازحين لان ذلك حكم شرعى لو وجب وجب على الشارع بيانه ولم يجز له اغفاله وترك التعرض منه عليه السلام لذلك دليل ظاهر على طهارتها مضافا الى الاصل على انه لو كان نجسا لما طهرت البئر لحصول الملاقة بعد اخراج اخر دلو لكنها تطهر اجماعا فالدلو طاهرة وكذا الرشاء والنازحين لعدم الفرق .

الحادية والعشرون لا ينجس جوانب البئر بما يتساقط للزوم المشقة والحرص المنفيين قال فى المنتهى وهو احد وجهى الشافعية والاخر تنجس فتغسل لو اريد تطهيرها وليس بجيد للضرر وعدم امكان التطهير وكذا حماء البئر اذا نزحت كلها طاهر لما مر من التعليلات ولسكوت الشارع عليه السلام عنه .

الثانية والعشرون يحكم بالطهارة اذا فارقت الدلو الاخيرة وجه الماء والمتساقط من الدلو عفو كما مر للمشقة والحرص المنفيين وقال ابو حنيفة لا يحكم بالطهارة الا بعد ان تنحى الدلو عن رأس البئر لانه هو الانفصال الحقيقى وليس بشىء لتحقيق الامثال و (بانفصالها عن وجه الماء ودعوى ارادة خ) انفصالها عنها من كل وجه حتى الفضاء الخالى من الماء بل المسامت للبئر تحكم لا يلتفت اليه .

الثالثة والعشرون لو جف ماؤها قبل نزحها ثم عاد قال فى المعتمد فى الطهارة تردد اشبهه انها تطهر لان طهارتها بذهاب مائها وهو حاصل بالجفاف كما هو حاصل بالنزح فلو نبع بعد ذلك فالنابع طاهر لانه نبع فى محل طاهر انتهى ، و

وجه التردد عنده ان عوز الماء بعد غوره اماره على ان العائد هو الغائر لانه يجوز ان يكون هو ذلك قال فى المنتهى كما يجوز ذلك يجوز ان يكون العائد قد انصب اليها من مواد وجهات لها فاذا جاز الامر ان جوازاً متساوياً كيف يجعل الاعادة اماره على احد الجائزين دون الآخر وايضاً وجه آخر للتردد ان النزع تعلق بها فلا تطهر بدونه و الحق الطهارة لان هذا العائد ماء آخر قطعاً و انما الاحتمال انه هو الاول فمن جوز ذلك فعليه البيئته بذلك و لان النزع انما تعلق بماء و قد ذهب هو مع متعلقه و هذا غيره فلا يتعلق به شىء قال الله تعالى معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

«و عندى ان ذلك كله مستحب» و انا اقول كما قال شيخنا و عندى ان ذلك كله مستحب لعموم ما دل على عدم انفعال الكثير بدون التغيير و هى كثيرة عامة و خاصة كصححة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير الحديث ، و كصححة زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام عن الحبل يكون من شعر الخنزير يسقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا بأس به و مثلها موثقته و غيرها من الاخبار و قد مضى طرف منها و لما مضى من الاعتبار فلاحظ و الله اعلم بالصواب .

تذنب لا تنجس البئر بمجاورة البالوعة و ان قربت ما لم يتغير احد اوصافها بالنجاسة لاصل الطهارة و لان الحكم بالنجاسة منوط بالعلم بحصولها لا بعدم العلم بالطهارة و لرواية محمد بن القاسم عن ابى الحسن عليه السلام فى البئر يكون بينها و بين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب و لا بعد يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء نعم يستحب تباعد البالوعة عنها بخمسة اذرع ان كانت الارض صلبة او كانت البئر اعلى قراراً منها و الا فسبعة اذرع و المراد بالبالوعة هنا البئر التى يجتمع فيها النجاسات و ماء النزع من النجاسة لا ما يعد للمطر (و غيره خ) اذا خلا من النجاسة فانها طاهرة و هذا هو المشهور و عليه العمل و مستنده رواية الحسن بن رباط عن ابى عبد الله عليه السلام عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع و ان كانت اسفل من البئر

فخمس اذرع من كل ناحية و لمرسلة قدامة بن ابى يزيد الحمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته كم ادنى ما يكون بين البثر و البالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع و ان كان جبلا فخمسة اذرع و ظاهر قوله عليه السلام فى الاولى من كل ناحية انه قيد للمقدارين و بالجمع بين مدلولى الروايتين حكم المشهور كما ذكر و قال ابن الجنيدي ان كانت الارض رخوة و النظيفة تحتها فاثنا عشر ذراعا و الا فسبعة اذرع و له رواية محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن البثر يكون الى جنبها الكنيف فقال لى ان مجرى العيون كلها من جهة (مهب خ) الشمال فاذا كانت النظيفة فوق الشمال و الكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع و ان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثني عشر ذراعا و ان كانت تجاهها بحذاء القبلة و هما مستويان من مهب الشمال فسبعة اذرع و قيل هى مع ضعفها لا دلالة له فيها صريحة على ما فصله و هذا القول لا ثمره فيه فان روايات الباب عند القائل كلها ضعيفة و كذلك ليس للمشهور بدون الجمع بين الروايتين فيهما دلالة صريحة فان كان دليلهم بالجمع فدليله هذه مع الاستفادة من غيرها من التقييدات و لحظ بعض من المتأخرين فى فوقية القرار فوقية الجهة من هذه الرواية فحكموا مع الاستواء و الرخاوة بخمسة اذرع اذا كانت النظيفة شمالا و بالجملة فالمقام مقام استحباب و الامر فيه سهل فلا بأس بقول المشهور و اعلم انه قد قسمت الصورة فى المسألة الى اربعة و عشرين بالحصر العقلى لانهما اما ان يكونا فى جهة الشمال و الجنوب او فيما بين المشرق و المغرب و على كل منها اما ان يكون الارض صلبة او رخوة و على كل تقدير اما ان يستوى قرارهما او يكون قرار النظيفة اعلى او اسفل فهذه اربع و عشرون صورة فحكموا فى سبع منها بسبعة و فى سبع عشرة بخمسة و الذى استفدته من الجمع بين الروايات كلها ان هذه الاربعة و العشرين تنقسم على ثمانية اقسام :

الاول و فيه صورة و هى انه ان كانت البالوعة شمالا و اعلى فى رخوة فتسعة اذرع لحسنة زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير الى ان قال و ان كان البثر فى اسفل

الوادى و يمر الماء عليها و كان بين البئر و بينه تسعة اذرع لم ينجسها شىء و الاستدلال بالمفهوم لا يعجز عن الاستحباب و لا يضر الاضرار هنا اذ من المستبعد ان يضمروا هؤلاء من غير المعصوم عليه السلام و افضل من ذلك اثنى عشر لرواية الديلمى الى ان قال فقال وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثنى عشر ذراعا فتحمل الفوقية على المعنيين معا فى الرخوة جمعا و على هذا المعنى قياس ما استفدته .

الثانى صورتان و ان كانت غربا او جنوبا و هى اعلى فى رخوة فسبعة لرواية ابن رباط المتقدمة قال اذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع و رواية قدامة فقال ان كانت سهلا فسبعة اذرع فالفوقية للقرار فقط و افضل منه تسعة للحسنة المتقدمة و يحمل قوله من اسفل الوادى على غير الاعلى من الجهة .

الثالث صورتان و ان كانت شمالا او جنوبا مستويتى القرار فى رخوة فسبع لما ذكر .

الرابع ثمان صور و ان كانت شمالا او جنوبا او غربا و اسفل او شرقا و اعلى و الكل فى رخوة او شمالا و اعلى فى صلبة او جنوبا فى صلبة او شرقا او غربا فى رخوة و هما فى هذه الثلاثة مستويان مع احتياط فى افضلية الاخير فخمسة اذرع لرواية ابن رباط المتقدمة و ان كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع من كل ناحية و لاحظ وجه الاستدلال فى التقسيم فانه خفى يحتاج الى سفينة محكمة و انما اشرت الى بعض تنبيهها و تركت اختصارا و لرواية قدامة قال و ان كان جبلا فخمسة اذرع و افضل منه سبعة لرواية الديلمى قال و ان كانت تجاهها بحذاء القبلة و هما مستويان فى مهب الشمال فسبعة اذرع و لرواية ابن رباط كما مر .

الخامس ست صور و ان كانت شمالا و اسفل او سواء او جنوبا او شرقا او غربا و هى اعلى فى صلبة او شرقا و اسفل فى رخوة فخمسة اذرع لرواية ابن رباط كما مر .

السادس صورتان و ان كانت جنوبا و اسفل او غربا و هما سواء و الكل فى صلبة فثلاثة او اربعة لرواية زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير التى اطلقنا عليها

الحسنة كما مر فقال عليه السلام ان كانت البئر فى اعلى الوادى و الوادى يجرى فيه البول من تحتها و كان بينهما قدر ثلاثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس ذلك شىء و افضل منه خمسة لما مر فى مثل رواية ابن رباط .

السابع صورتان و ان كانت غربا و اسفل او شرقا و هما سواء و الكل فى صلبة فثلاثة اذرع او اربعة للرواية الحسنة مع احتياط فى افضلية الخمسة لما مر .

الثامن صورة و ان كانت شرقا و اسفل فى صلبة فثلاثة اذرع او اربعة لما مر و اذا اردت ان تعطيك الروايات المعنى فاعطها حقها من التأمل و الانصاف و لاتقف على الاقوال و اما ان اردت الاقوال فقد اوتيتها و لكن هذا ما افادته الاخبار مع قطع النظر عن اقوال العلماء و الله اعلم ، ثم اعلم ان الظاهر اعتبار فوقية الجهة ايضا للاعتبار و للتعليل فى رواية الديلمى بل فى رواية قدامة اعجب و اظهر فانه يظهر منها مع ذلك ان للغرب على الشرق فوقية ما و كذا لنقطة الدبور على القطب الجنوبى فوقية بالجهة و لنقطة الصبا على مشرق الاعتدال فوقية ما و للقطب الشمالى على الجنوبى فوقية ما و تمام الفوقية بالجهة لنقطة مهب الشمال على نقطة مهب الجنوب و مهب الشمال من القطب الشمالى الى مغرب الاعتدال و نقطة ما بين ذلك و هلم جرا و ذلك قوله عليه السلام فيها الماء يجرى الى القبلة الى يمين و يجرى عن يمين القبلة الى يسار القبلة و يجرى عن يسار القبلة الى يمين القبلة و لا يجرى من القبلة الى دبر القبلة فجعل فوقية الجهة فى عدم صعود الماء اليها كفوقية القرار و اشار الى فوقية ما فى الجملة فى الباقي بعضها على بعض و الله اعلم بالصواب .

«الرابع» من اقسام المياه التى عدت قبل «سائر الحيوان» جمع سؤر بالهمزة و هو لغة الفضلة و البقية ، قال فى المعبر السؤر مهموزا بقية المشروب و فى الذكرى المراد به ماء قليل باشره جسم حيوان قال سيد المدارك و هو يعنى ما فى الذكرى غير جيد لمخالفة نص اهل اللغة عليه و لما دل عليه العرف العام بل و الخاص و قد عرفه بانه ماء قليل لاقاه فم حيوان و لا بأس به و لكن اللغة لاتأبى ما ذكره الشهيد بل يمكن الاستدلال له بصحيفة العيص بن القاسم عن ابى عبد الله

عليه السلام الى ان قال و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة و تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء و وجه الاستدلال انه سمي بقية ما اغتسلت منه من الجنابة سؤرا و ليس المراد به ما تشرب منه لقوله اذا كانت مأمونة و فسر ذلك بقوله و تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء او عطفه عليه لانها اذا لم يكن مأمونة فقد تباشره و في يديها قذر و هي لم تعلم لعدم اعتنائها بمستحبات الطهارة و التنزه و لو اريد بقية المشروب لسقطت فائدة غسل اليدين بل انما امره بالوضوء من الماء الذي ليس فيه كراهة و هو كونها مأمونة فلا تباشره بقذر بل و لاتمسسه قبل ان تغسل يديها فقد تكون فيه كراهة و قوله ان ذكر بعضهم لذلك استطرادا لا يقتضى التعميم بل تقتضيه و قد صرحوا به فقد قال فى السرائر و السؤر عبارة عن ماء شرب منه الحيوان او باشره بجسمه من المياه و سائر المائعات انتهى، و قد صرح به هو على نحو ما ذكره و اورد الاخبار فى الكراهة لسؤر الحائض مثل موثق على بن يقطين و فيه بفضل وضوء الحائض كما يأتى و قد اتى به استدلالا للسؤر بفضل الوضوء و هو دليل الشهيد و اتباعه قبل و بعد و قوله و اما ثانيا فلان الوجه الذى لاجله جعل السؤر قسيما للمطلق مع كونه قسما منه و وقوع الخلاف فى نجاسة بعضه من طاهر العين و كراهة بعض اخر و ليس فى كلام القائلين بذلك دلالة على اعتبار مطلق المباشرة بل كلامهم و دليلهم كالصريح فى ان مرادهم السؤر (بالسؤر نسخة) المعنى الذى ذكرناه خاصة فتأمل انتهى، مدخول اذا ما اختلف فى نجاسته ليس لمجرد شربه بل لطهارته او نجاسته و ليس من وقع الخلاف منه فى شىء منها قائلا بطهارته و اما كلامهم فانه مصرح فيه بالعموم فكلام الشهيد احسن و ان كان لكلامه وجه و هو الاغلبية على ان من تأمل الاخبار وجد فيها تسمية ما لاقاه حيوان مطلقا سؤرا كما فى صحيحة العيص بن القاسم التى ذكرنا بعضها قال و توضأ من سؤر الجنب و فيها و قد كان رسول الله صلى الله عليه و آله هو و عايشة فى اناء واحد يغتسلان جميعا استدل عليه السلام للعيص بفعله صلى الله عليه و آله و هو صريح فى مدعى الشهيد و الله اعلم.

اسرار الحيوان «كلها طاهرة» اعلم ان الحيوان اما ادمى او غيره فاما الادمى

فقسمان مسلم و كافر فاما الكافر فسؤره نجس و يأتى بعض الكلام فيه فى تقسيم الكافر و اما المسلم فقسمان مؤمن و غيره فاما المؤمن فسؤره طاهر مطهر شاف (اما انه طاهر فظاهر خ) و اما انه مطهر ففى الظاهر كذلك و فى الباطن فلان فضله تغسل نجاسات الذنوب و تستنير بها القلوب و الاخبار به كثيرة فمن ارادها طلبها من مظانها عند اهلها و اما انه شاف ففى الظاهر انها لا تمر بداء الا ابرأته و فى الباطن تشفى القلوب من امراض الذنوب و المراد به هنا من اقر بالشهادتين بشروطهما و استقر على ذلك قلبه بعد البيان و العلم الذوقى و قرن هذين بالعمل بهما فهذه الثلاثة من وجدت فيه كلها فهو ذلك و قليل ما هم و تختلف درجات الايمان لانها (على خ) سبعة اجزاء كل جزء سبعة اجزاء و اما المسلم فله اطلاقان يطلق تارة على من اقر بالشهادتين بشروطهما من غير معرفة او اقر و عرف و لم يعمل على الاصح و تارة على من اقر بالشهادتين لان من كان كذلك فقد خرج عن دار الكفر اذا قام بمقتضى ظاهرهما و لم ينكر ما علم من الدين الخاص ضرورة عن معرفة بل اما ان ينكر قبل ظهور البيان من الله له او لا ينكر و هذا من سؤرهما طاهر مطهر و ان اختلف مقام الطاهرية و الطهورية لان الاول اولى لكونه على ظاهر الايمان لكن يجمعهما هنا اصل فى الجملة و لا معنى لذكر الموافاة فى التقسيم لترتب الاحكام الظاهرة على الحال لا الاستقبال و اما غير الادمى فمأكول اللحم منه قسمان طيب اللحم و سؤره طاهر اذا لم يكن ياكل العذرة بالاتفاق كالانعام و المأكول من الطير لرواية ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا بأس بأن يتوضأ مما يشرب منه ما يؤكل لحمه و موثق عمار بن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن ماء تشرب منه الحمامة فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره و يشرب و رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال فضل الحمامة و الدجاج لا بأس به و الطير و موثق سماعة قال سألته هل يشرب سؤر شىء من الدواب او يتوضأ منه قال فقال اما الابل و البقر و الغنم فلا بأس و صحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن سؤر الدواب و الغنم و البقر ايتوضأ منه و يشرب قال لا بأس و غير ذلك و القسم الثانى مكروه اللحم كالخيل و

البغال و الحمير الاهلية لا الحمر الوحشية لطيب لحمها و لا الطير المكروه اللحم فانه لا كراهة فيهما و يأتى و اما غير مأكول اللحم فاومى الشيخ فى الاستبصار و التهذيب الى المنع من (سؤرخ) غير مأكول و استثنى ما فى الموثق عن عمار بن موسى من تعميمه و هو البازى و العقاب و الصقر اذا عرى منقارها من الدم و كذا ما لا يمكن التحرز منه كالفأرة و الهرة و الحية لما رواه فى كتابيه عن اسحق بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول لا بأس بسؤر الفأرة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه و يتوضأ منه حامل له على عدم امكان التحرز من مثلها و انه عفى عن سؤره لثلايشق على الانسان و قال فى النهاية بعد ان نفى البأس عن غير الكلب و الخنزير و نفى عن اسئار الطيور كلها البأس قال الا ما اكل الجيف او ما كان فى منقاره اثر دم فجعل اكل الجيف مطلقا فى سؤره البأس كسؤر ما فى منقاره اثر دم و هو قول بنجاسة سؤرهما و قال فى المبسوط و التى لا يؤكل من الانسية كلها نجسة عدا ما لا يمكن التحرز منه كالحية و الفأرة و الهرة و غير ذلك و قال ابن ادريس فى السرائر بعد ان حكم بطهارة سؤر الطيور كلها و حيوان الحضر على ضربين مأكول اللحم و غير مأكول اللحم فمأكول اللحم سؤره طاهر و غير مأكول اللحم فما يمكن التحرز منه فسؤره نجس و ما لا يمكن التحرز منه فسؤره طاهر و فرع على الطهارة للعفو سؤر الهرة و ان شوهدت قد اكلت الفأرة ثم شربت من الاناء فالسؤر طاهر و ان لم تغب الا ان يكون الدم مشاهدا فى الماء او على جسمها فتتجس الماء لاجل الدم قال و كذلك لا بأس باسئار الفار و الحيات و جميع حشرات الارض ثم قال و اما سؤر حيوان البر فجميعه طاهر مطلقا لم يستثن الا الكلب و الخنزير فحسب و نقل عن الشيخ فى الخلاف الحكم بنجاسة المسوخ لتحريم بيعها و ظاهر مذهبه فى النهاية و عليه المتأخرون و مذهب اكثر المتقدمين الاباحة فى جميع السباع و البهائم و الحشرات و المسوخ و الطيور لا فرق فى الحكم بين الاهلية و الوحشية لرواية عمار الساباطى عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شىء من الطير تتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما

فان رأيت فى منقاره دما فلا تتوضأ منه و لا تشرب و صحيحة ابن مسلم عن ابى
عبدالله عليه السلام قال سألته عن السنور قال لا بأس ان يتوضأ من فضلها انما هى
من السباع فقوله عليه السلام انما هى من السباع استدلال له بالمعروف طهارته
عندهم و صحيحة البقباق قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة
و البقر و الابل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم اترك شيئا الا سألته
عنه فقال لا بأس به الحديث ، فقد دلت بالنكرة فى سياق النفى العامة على نفى
البأس عن فضل ما سوى الكلب و الخنزير فى حكمه اجماعا و لمشاركته له فى
الرجاسة كما يأتى و لرواية معوية بن شريح قال سأل عذافر ابا عبدالله عليه السلام
و انا عنده عن سؤر السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و
السباع يشرب منه (و يتوضأ منه خ) فقال نعم اشرب منه و توضأ الحديث ، و مثله
موثقته ايضا و لموثق اسحق بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام ان ابا جعفر عليه
السلام كان يقول لا بأس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه و يتوضأ
منه و لان السؤر تابع لطهارة المباشر و هى طاهرة فيكون سؤرها طاهرا و هو
الاصح لما ذكر و لما يأتى و استدلال الشيخ و ابن ادريس فيما انفردا به بمثل ظاهر
الكراهة من مرسله الوشا و بمفهوم المخالفة من رواية عبدالله بن سنان المتقدمة
حيث قال عليه السلام لا بأس بأن يتوضأ مما يشرب منه ما يؤكل لحمه ان ما
لا يؤكل لحمه به بأس و كمرسلة سماعة و قد سئل عليه السلام عن الدواب فقال و
اما الابل و البقر و الغنم فلا بأس و مفهوم كل شىء يجتر فسؤره حلال و لعبه
حلال و فى (رواية عبدالله بن الحسن و خ) رواية ابى بصير فى حية دخلت حبا من
ماء و خرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه و طرح ما شمته الفارة و الكلب او
اكلامه فى صحيحة على بن جعفر و غير ذلك مما دل على عدم الانتفاع بما باشره
غير ما كول اللحم الا ما استثنى مما لا يمكن التحرز عنه فلا دلالة لهما فى شىء و ان
قلنا بحجية المفهوم لانه لا يقابل المنطوق و ان كان فى قوته بل كلها لنا اما الكراهة
فظاهرة فى الكراهة و المفهوم ينفيه المنطوق و اثبات الشىء لا ينفى ما عداه و نفى
البأس فى الانعام نفى المكروه و اهراقه ان وجد غيره دليل على جواز استعماله و

يحتمل فى مثلها للسم لا للنجاسة وليس الجواز فى الحية والفأرة والهرة للضرورة كما قال بل التعليل فى الهرة انها من السباع المحكوم بطهارة سؤرها لديهما ينفى ذلك و طرح ما شمته الفأرة و الكلب من باب عموم المجاز فى الكلب على الوجوب و فى الفأرة على الاستحباب و التقيد حاصل لمن طلبه و استثناء الطيور الثلاثة باطل بالكلية فى الرواية المدعى بها الاستثناء و هو كل شىء من الطير فتوضاً مما يشرب منه الحديث ، فمن ادعى غير ما اخترناه فعليه الدليل كما لنا نعم يكره سؤر بعض ما ذكر كالفأرة بل كلما لا يؤكل لحمه من الجوارح و الحشرات ذوات السموم و الجلال بل ما يجوز ان يأكل العذرة كما ذكره سلالر فى المراسم و قال فى المبسوط يكره سؤر الدجاجة على كل حال بناء منه على انها مظنة لاكل العذرات غالبا و هو قوى و يكره سؤر ولد الزنا للاصل و للعموم و لانه مسلم فيكون طاهر العين ولورود الاخبار بانه اذا صلح يسكن مع مؤمنين (مؤمنى ظ) الجن و فساق الشيعة و مجانينهم فى الاخرة جنة من دون جنة المؤمنين و قال ابن بابويه و ابن ادريس و السيد المرتضى بنجاسة سؤره لانه كافر و لمرسلة الوشا عن ابى عبدالله عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا و سؤر اليهودى و النصرانى و المشرك و كل ما خالف الاسلام الحديث ، فانه جعله فى حكم الكافرين بتشريك العطف فيكون منهم و لرواية ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا يغتسل من (لا تغتسل فى خ) البئر التى تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا و هو لا يطهر الى سبعة اباء الحديث ، على ان الظاهر ان هذه ليست ضعيفة لانها من كتاب ابن ابى يعفور كذا قيل و الاظهر الكراهة للعموم و لما ذكر و لان الاولى حيث عطف لم يعطف عليه اليهودى بل اعاد المضاف الذى هو سؤر اشعارا بالاختلاف و لا اختلاف بين السؤرين الا الكراهة و النجاسة و لا يلزم من التشريك فى الذكر النجاسة و لحمل الثانية على الكراهة بقرينة التعليل اذ معنى لا يطهر لا ينبج و الا لزم نجاسة سؤره الى السبعة الباء و لا يقولان بذلك مع انه مفسر به فى الروايات فاذا ثبت ما قلناه من معنى التعليل ثبتت الكراهة و (كذا خ) يكره سؤر اكل الجيف اذا خلا موضع الملاقاة منهما من اثر النجاسة و المسوخ كما

ذكره الشيخ فانه لاينقص قوله عن الكراهة و لانها سنخ النجس الملعون كما حققناه فى محله و الدليل فى ذلك مثل مرسله الوشا الصريحة فى ذلك و الجمع بين الاخبار فيما دل على النهى و الغسل عن مباشرة بعضها كالفارة كما فى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الفارة الرطبة وقعت فى الماء تمشى على الثياب أىصلى فيها قال اغسل ما رأيت و ما لم تره فانضحه (بالماء خ) و هى محمولة على الاستحباب جمعا كما مر و كذا اراقة الماء و نزحه لبعض كما مضى و بين ما دل على الطهارة الا الهرة فلا كراهة فى سؤرها للاخبار الدالة على ذلك بانها من اهل البيت و قوله صلى الله عليه و آله انها من الطوافين عليكم و نفى البأس لانها سبع و لصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام فى كتاب على عليه السلام ان الهر سبع و لا بأس بسؤره و لانى استحى من الله ان ادع طعاما لان الهر اكل منه و غير ذلك و كذلك يكره سؤر الحائض غير المأمونة على الاصح و اطلاق الشيخ و السيد المرتضى فى المبسوط و المصباح كراهة سؤرها يأباه ظواهر الروايات لصحيحة العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن سؤر الحائض قال عليه السلام لا تتوضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة و تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء جمعا و مثلها (جمعا بينها، خ جوامع) و بين ما دل على الجواز كرواية عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اشرب من سؤر الحائض و لا تتوضأ منه اذ ما يجوز شربه يجوز الوضوء به و رواية الحسين بن ابي العلا الخفاف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض يشرب من سؤرها قال نعم و لا يتوضأ و عمومهما مخصص بمثل موثق على بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام فى الرجل يتوضأ بفضل وضوء الحائض فقال اذا كانت مأمونة فلا بأس و القول بكراهة سؤر الحائض مطلقا كقول السيد المرتضى و الشيخ للاخبار المطلقة و شدة الكراهة فى غير المأمونة كما تفيده الاخبار من اختبارها لا يخلو من قوة.

«الا الكلب و الخنزير و الكافر» لا خلاف فى نجاسة الكلب و الخنزير عندنا

و من مستند الاجماع صحيحة الفضل بن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله عليه

السلام الى ان قال فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء، بيان الرجس بالكسر القذر ويحرك و تفتح الراء و تكسر الجيم و الماثم و كل ما استقذر من العمل كذا فى القاموس و حكى صاحب الصحاح عن الفراء ان النجس اذا تبع الرجس كان بكسر النون و سكون الجيم يقول (ع) رجس نجس و الرجس يشمل القذر الظاهرى و الباطنى لغة فتأكيده بالاخص بعد الاعم تأكيد لنجاسته و مثلها رواية معوية بن شريح قال سأل عذافر ابا عبد الله عليه السلام الى ان قال قلت له الكلب قال لا قلت أليس هو سبع قال لا والله انه نجس لا والله انه نجس.

اقول حيث لم يكن نجس تبع رجس فهو بفتح النون و بسكون الجيم و كسرها و فتحها و معناه ضد الطاهر و يطلق بفتح النون و الجيم على المنجس و هو هنا محتمل الثلاثة و ان كان فى الاخير اظهر فتأمل ، و قوية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء و مرسلة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام اذا ولغ الكلب فى الاناء فصبه و رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام و لا يشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه يعنى انه لا ينقص عن الكر فاذا كان كرا او ازيد فلا بأس لانه لا يحمل النجاسة كما مر و اما الخنزير فليس فى سؤره ظاهرا رواية نعم الروايات على نجاسته و وجوب غسل موضع الملاقاة عنه للنجاسة متظافرة كصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام الاتية و للاجماع من هذه الفرقة على نجاسته و اكثر الجمهور و لمشاركته فى معنى الرجس للكلب كما قال تعالى او لحم خنزير فانه رجس والمراد بالرجس كما مر القذر ظاهرا و باطنا فهو اخو الكلب و لقول الشيخ (ره) انه يسمى كلبا و فى القاموس الكلب كل سبع عقور و غلب على التابع و فى صحيح على بن جعفر عن اخيه (موسى خ) عليه السلام قال و سألته عن خنزير شرب فى اناء كيف يصنع قال يغسل سبع مرات و بالجملة فلا ريب فى ان حكمه حكم الكلب بل نجاسته اغلظ كما هو ظاهر و اما الكافر فقسمان الاول

اليهودى و النصرانى و الثانى من سواهما من المشركين و الغلاة و الخوارج و المجسمة و النواصب و غير ذلك فاما اليهودى و النصرانى فقد قطع الشيخ و المرتضى و ابن بابويه و اتباعهم بل اكثر العلماء على نجاستهما و المفيد فى احد قوليه و قال فى الرسالة الغرية بالكراهة و ابن الجنيد و ابن ابى عقيل جمعا بين ما دل على النجاسة و بين ما دل على الاباحة كموثق عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألت عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودى فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذى يشرب منه قال نعم و رواية الخراسانى قال قلت للرضا عليه السلام الخياط و القصار يكون يهوديا و انت تعلم انه يبول و لا يتوضأ ما تقول فى عمله قال لا بأس فنفى البأس عن عمله مع ان من ذلك المباشرة برطوبة او مباشرة الرطب و قال قلت للرضا عليه السلام الجارية النصرانية تخدمك و انت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة قال لا بأس بغسل (تغسل خ) يديها فاشار بغسل يديها الى ازالة ما لعله يكون ثم من اثر النجاسة (الجنابة خ) و الاخبار و لو كانت نجسة لكانت تزداد بغسل يديها نجاسة للرطوبة و حسنة المعلى بن خنيس قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول لا بأس بالصلوة فى الثياب التى يعملها المجوس و النصارى و اليهود فاجاز الصلوة فى الثياب و من المعلوم انها لا تعمل يابسة لاسيما القطن و موثق الحلبي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الصلوة فى ثوب المجوسى فقال يرش بالماء و لو كان نجسا لا وجب غسله نعم يستحب لرواية جميل بن عياش ابى على البزاز قال سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمل اهل الكتاب أصلى فيه قبل ان اغسله قال لا بأس و ان تغسل احب الى اقول و الاصح الاول يدل على ذلك حسنة السعيد الاعرج قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن سؤر اليهودى و النصرانى فقال لا و مرسله الوشا المتقدمة بانه قد كره سؤرهم و صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام قال اذا علم انه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده فى الحوض (فيغسله خ) ثم يغتسل و سأله عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلوة قال

لا الا ان يضطر اليه يعنى عند التقية و اما اذا عدم الماء فيجب التيمم و لا يجوز استعماله و لو اريد به عدم غيره من الماء كما ظنه بعض لجاز مع وجوده بلا خلاف و الظاهر ان الهاء فى فيغسله للحوض اى يغسل المسلم الحوض بعد اغتسال النصرانى باجراء المادة عليه حتى يطهر قال و سألته عن فراش اليهودى و النصرانى ينام عليه قال لا بأس و لا يصل (لاتصل خ) فى ثيابهما و قال لا يأكل المسلم مع اليهودى فى قصعة واحدة و لا يقعد على فراشه و لا مسجده و لا يضافحه قال و سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق يلبس (للبس خ) لا يدري لمن كان هل يصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه و ان اشتراه من نصرانى فلا يصل فيه حتى يغسله ، فانظر الى هذه المعترات المصرحات بالنجاسة و تشريكهم مع المشركين و النصاب المجمع على نجاستهم و كفرهم و لانهم كفار كما فى روايتى زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك و اين تحريمه قال قوله تعالى و لا تمسكوا بعصم الكوافر و فى الاخرى فى قول الله عز و جل و المحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم قال هى منسوخة بقوله و لا تمسكوا بعصم الكوافر و غيرهما و الكوافر جمع كافرة فثبت انهم كفار و مشركون لقوله تعالى و قالت اليهود عزير ابن الله و قالت النصرارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون فاذا ثبت شركهم بنص القرءان و كفرهم و قد قال الله تعالى انما المشركون نجس (و النجس خ) بفتح النون و الجيم مصدر نجس كفرح و قصرهم بانما على هذه الصفة دليل على انهم ما هم الا كذلك و وصفهم بالمصدر للمبالغة نحو رجال عدل كما هو معروف و معناها التنجيس يعنى انما المشركون منجسون كقول الخنساء فى صفة الناقة : و انما هى اقبال و ادبار ، اى مقبلة و مدبرة و لحمل تلك الاخبار المخالفة الضعيفة لو صحت على التقية لانها على مذهب الجمهور على انها محتملة غير ما ارادوا منها كقوله (كقول خ) على انه يهودى فى موثق الساباطى يعنى شرب منه على ظن ذلك فلا يلزمه مع عدم العلم حكم العلم و مثلها الثانية و الثالثة و الرابعة فى عدم العلم بالتنجيس و ان النجاسة لا تثبت بعدم العلم بنقيضها و غير ذلك و اما القسم

الثانى من الكفار فاصنافهم كثيرة لا يكاد يتسهل ضبطهم فمنهم الدهرية وهم اقسام كثيرة كالثنوية زعموا ان النور والظلمة ازليان والمانوية اصحاب مانى بن قاتر الحكيم زعموا ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة والمزدكية اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمان قباد والد انوشروان وهو كالمناوية الا ان النور عنده يفعل بالقصد والاختيار والظلمة بالخطب والاتفاق ومثل قوله الديسانية والمرقوبية اثبتوا اصلين قديمين نورا وظلمة واثبتوا ثالثا قديما وهو المعدل الجامع والكيثونية زعموا ان الاصول ثلاثة النار نورانية وطبعها الخير والماء ظلمانى وطبعه الشر والارض متوسط (متوسطة خ) معدلة جامعة وغير ذلك من اصحاب الاهواء كثيرة ومنهم عبدة بيوت النيران وسائر اصناف الحيوانات والجمادات والنجوم ومنهم الغلاة وهم الذين يجعلون عليا والائمة عليهم السلام اربابا بمعنى ان ليس وراءهم منتهى وليسوا مسبوقين فى ذات ولا صفة ولا اسم ولا طاعة واما اذا جعلهم العارف مسبوقين فى هذه الاربعة الاحوال وان اثبت لهم ما يزعمه الجاهلون بل العارفون صفات الوهية وكمالات ربوبية اذا علم وشاهد واعتقد ان ما وصل اليهم وبرز عنهم من ربهم لا يسبقونه فى شىء هو ربهم واليه يرجعون هو المالك لما ملكهم والقادر على ما اقدرهم عليه وهم بامرهم يعملون فان ذلك هو الايمان حقا والقائم به هو الذى سؤره شفاء لما فى الصدور ارجع الى قولهم الحق ان امرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السر وسر المستسر وسر مقنع بالسر وقول الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك اعضاء واشهاد ومناة واذواد وحفظة ورواد فبهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر الا اله الا انت .

اقول ان كبر عليك ما فى الدعاء فتأمل فى قوله عليه السلام فبهم ملأت سماءك وارضك وقولهم عليهم السلام اجعلونا مربوبين وقولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا وبالجملة فمن تجاوز ما حد وهو حد العبودية ورفعهم عنها فهو الغالى الملعون النجس لكن حقهم عليهم السلام ان يكون العارف يرفعهم عما سواهم من

الخلق لان العبودية لها درجات غير متناهية بمعنى عدم تناهيها فى الخلق ففوق كل مقام مقام فقد يقول (العارف خ) فيهم بمقام عال يتوهمه الجاهل انه ربوبية لعدم احاطته و معرفته بما ثم و ان فوق ذلك المقام مقاما للعبودية اعلى و من ثم قيل فى كثير من اصحاب الائمة عليهم السلام بالغلو حيث عرفوا قليلا من كثير قال ذلك فيهم من يروى عن ائمتهم عليهم السلام و قولوا فينا ما شئتم و لن تبلغوا و يروى عنهم عليهم السلام ان الذى خرج الينا من علمهم عليهم السلام الف غير معطوفة و الحاصل ان الغالى من لم ير لهم منتهى منه كانوا و اليه يعودون و عنه يقولون و بامرهم يعملون (و اما من اثبت لهم ما قلنا فما عسى ان يقول و الله سبحانه يقول خ) قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي و لو جئنا بمثله مددا فكل ما سواهم مما فى ملك الله مقصر عاجز عن اقل قليل و قد اشار على عليه السلام الى هذا المعنى فى قوله تعالى و كان عرشه على الماء فقال امير المؤمنين عليه السلام لمن سألته عن ذلك افرأيت لو صب على الارض خردلا حتى سد الهواء و ملأ ما بين الارض و السماء ثم اذن على ضعفك ان تنقله من المشرق الى المغرب ثم مد لك فى العمر حتى تنقله و احصيته لكان ذلك ايسر من احصاء ما لبث العرش على الماء قبل خلق الارض و السماء (و خ) انما وصفت لك عشر عشر من مائة الف جزء و استغفر الله من القول فى التحديد و فى بعض نسخ الحديث من القليل فى التحديد ، فانظر و اعتبر و افهم ما اراد لهذا (هذا خ) العبد الولي الامام على صلوات الله على ابن عمه و عليه و على بنيه و شيعته و مواليه و لنقبض العنان فللحيطان اذان و تعيها اذن واعية و منهم المجسمة بالحقيقة قال شيخنا الشهيد فى البيان و فيهم نظر اقربه المنع يعنى المنع من تغسيلهم لانهم كفار و المراد بهم من يعتقد ان المعبود جسم على اى شكل كان سواء كان على صورة حيوان او غيره ثم قال اما المجسمة بالتسمية المجردة فلا منع ذكر ذلك فى غسل الاموات و لا يخفى ما فى الشقين اما اولا فلان ذلك انما يتجه فى شان من يقول ذلك او يعتقدده و هو يعلم انه ينافى الوجوب الذاتى و اما مجرد اعتقاد التشبيه بالمخلوق فغير متجه و الا لكان اكثر الخلق مجسمة مشبهة لان الذى يتوهمه سواء

كان جسما او غير جسم بل مجردا عن صفات الاجسام لا بد و ان يكون اعتقد غير المعبود بالحق اذ ليس كل مجرد عن صفات الاجسام معبودا بالحق بل كل اهل الدهر و السرمد مجردين عن صفات الاجسام لان الاجسام محصورة فى الزمان خاصة و يجمع كل الاجسام و صفاتها و ما يحل فيها محدد الجهات و اهل الدهر هم المعبر عنهم عندنا بعالم الملكوت و عالم الجبروت و اهل السرمد هم عالم الامر و الابداع اى البرزخية الكبرى لا السرمد الذى يطلق على الازل فاذا توهم ما ثم و ذلك ليس فيه من صفات الاجسام فيكون (يكون خ) مشبها وهذا بحر عميق و باب واسع فلا يستقر اكثر الخلق فيه على قرار جامع ليس فيه تشبيه و ان حصره فى الاجسام معناه (منعناه خ) بالاخبار العامة فى التشبيه كمعنى قولهم عليهم السلام كلما توهمتموه فى ادق معانيه مخلوق مثلكم مردود عليكم، هذا ان اراد بنقيضه التنزيه الحقيقى كما هو رأى اكثر المتكلمين من حصرهم ما سوى الله فى الجواهر و الاعراض و لهذا عبرت عن التجسيم بالتشبيه لعدم الفرق فى المآل و ان اراد به (فى خ) الحقيقة الاضافية اى كل واحد و ما يتحققه على قدر ما اوتى كما ورد عنهم عليهم السلام ما معناه حتى ان الذرة لتزعم ان لله زبائين يعنى ان النملة الصغيرة تثبت لله قرنين اذ (فى خ) ثبوتهما فى نوعها تمام الكمال فتصفه بما تجده كما لا فى حقها و قد اشار بعض العارفين الى هذا المقام بقوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون يعنى بهم كل الخلق فالواصف بشىء هو عند من هو اعرف منه تجسيم مسلم و اما ثانيا فلأن المجسم لفظا كما قال بالتسمية المجردة يعنى عن الاعتقاد فان كان ممن علم (يعلم خ) ان ذلك ينافى الوجوب الذاتى و انما ذلك استعارات تمثيلية و مجازات تشبيهية فالاصح ان مثل هذا مسلم و ان كان هذا فعله محرما اذ ليس فيه الا القول الفاحش و سوء الادب فالقول بكفرهم ضعيف جدا و ان كان ذلك اللفظ ممن يعلم (لا يعلم خ) ان ذلك ينافى الوجوب الذاتى فمن اين يحكم على هذا بالاسلام و قوله الكفر و ان اريد انه يعجز فى التعبير عن البسيط الا (بالتركيب خ) فهذا بعيد عن العبارات (لان العبارة خ) معروفة عند المسلمين لا يعدل عن لفظها مسلم و انما تفاوتت الحظوظ فى بلوغ المعنى المراد منها و ابعد

من ذلك توهم وجود شخص من اصناف المسلمين (تجسم باللفظ و تنزه بالقلب بل الذين وجدناهم بالعكس فالاولى ان يقال ان المتعبد بالتجسيم خ) لفظا او معنى او بالتشبيه كما سبق من بعد ان تبين له الحق كافر مطلقا معنى او لفظا فقد ورد التكفير على اللفظ و المعنى قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و قال غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا و غير ذلك و فى الحقيقة انهما متلازمان بل المعنى بدون اللفظ لا يبلغ بظاهر الشرع هذا المبلغ كما هو شأن المنافقين الذين يحكم الشهيد عليهم بظاهر الاسلام و منهم الخوارج الذين خرجوا على على عليه السلام و حاربوه و منهم من خرج على امام عادل من الله و منهم النواصب و هم الذين نصبوا العداوة للائمة عليهم السلام بأن عادوهم او عادوا محبهم لمحبتهم لا مطلقا او قدح فى الاثمة عليهم السلام بقول او فعل او قدم عليهم من اخرهم (اخره خ) الله عنهم او فضل عليهم غيرهم من الناس او سمع النص فاخذ ذات الشمال او انكر فضايهم الظاهرة^١ او احب هؤلاء لذلك او مال اليهم لاجل ذلك او زعم ان لهم فى الاسلام نصيبا مع ذلك و ما اشبه ما ذكرنا اذا كان ما ذكرناه منه عن معرفته بضد معتقده بأن تبين له الحق فى نفسه ثم عدل لا مطلق حصول هذه فانها مع عدم العلم فى نفسه بضدها لا يكفره و لا يخرججه عن الاسلام و الاخبار مشحونة بذلك و القراء ينطق اثناء الليل و اطراف النهار به قال تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم و قال تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى عقلا و قال تعالى و على الله قصد السبيل و قال تعالى لا ينهايكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين انما ينهايكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين الاية، و اعلم ان بعض معاصرنا من اهل العلم و غيرهم حتى الغوغاء يقولون بكفر كل ما سواهم و لا يستثنون و قال المرتضى و ابن

^١ و اعلم ان قولى او انكر فضائلهم الظاهرة، فيه تغافل و تسامح لان من انكر شيئا فقد انكر الكل و وردت الاخبار بذلك و لكن يرضى به اناس من اهل ظاهر هذا الدين لفظا و ينكره بل اكثر المحبين رأيتهم اذا عرضت لهم فضيلة باطنة انكر حتى قال على عليه السلام فمن عرف فزيده و من انكر فامسكوا لا يحتمله الا ثلاث الحديث، فتركت التعرض لها مطلقا، منه (اعلى الله مقامه)

ادريس بنجاسة من لا يعتقد الحق عدا المستضعف و فسرہ ابن ادريس بالذى لا يعرف اختلاف المذاهب ولا يعاند اهل الحق عليه و اقول اما ابن ادريس والسيد فهما عملا بما ظهر لهما و ان كان الحق خلافه و اما اهل زماننا فقد كنت اجتمع فيهم مجلسا بعد مجلس فقد تنقطع حجة احدهم اليوم و غدا يرجع طريا كأن لم يكن شيء ولا ادري ما هذا التضيق على انفسهم وهم لا يعلمون هو دين (جعله خ) الله حنيفا سمحا وهم يريدونه يهوديا حرجا و لولا انى فى (امر خ) اخر تصرف (لصرفت خ) لى برهة و اوردت فى كتابى هذا كل دليل وصل الى وشحت ذلك بالحجج القاطعة ولكن ليس هذا مقامه وايضا لا ينتفع (به خ) الا من ينتفع بالقليل من الاشارة و قد ذكرت (هذا خ) الا ان بعض المعاصرين اشار الى بأن اذكر فى هذا الباب شيئا من الاخبار مما يدل على اسلام بعض من غيرنا و طهارتهم فى الجملة و لو كان حديثا واحدا فاجبته و فى (نفسى خ) شيء لا استلزامه التحويل .

فاقول اعلم ان المعنى الغائب اى المعقول له ثلث مراتب اى مواضع اولها العلم ومقره الصدر اى (يعنى خ) صدر النفس وهو صور المعلومات المجردة عن المواد والمدد والثانى اليقين ومقره القلب اى العقل هنا وهو معانى المعلومات المجردة عن المواد والمدد والصور والثالث المعرفة ومقره (مقرها خ) الفؤاد وهو المعبر عنه بلسان الشرع ايضا بالنور الذى خلق منه اى نور الله فى قولهم عليهم السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله و بلسان الاشرافيين بالسر وهو الفيض الالهى الاولى اللائح اثره على هيكل العبد وشكله و انزلها العلم وضده الجهل وهو عدم الصورة وفوق العلم اليقين وهو لا يكون مع الشك وقد يكون عن عدم الانكار وضده الريب والشك و لو عن جهل وفوق اليقين المعرفة وهى الصحو ولا تكون عن شك ولا غفلة وضدها العام الانكار وهو يكون بعدها عن شك وغفلة ولا يتحقق قبلها اذ الانكار بعد التعريف وقد يطلق بعض الثلاثة على الآخر لجهة جامعة ولكن لا ينافى ما قلناه لان تقسيمنا تزييل بالحقيقة وتحقق (تحقيق خ) ما قلناه يطلب من مواضعه اذا عرفت ذلك فاعلم ان معنى قولهم عليهم السلام من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية و ما اشبه ذلك مما ورد

عنهم عليهم السلام هو الانكار لان المراد بالمعرفة المعرفة الحقيقية و نفيها اثبات
ضدها العام و هو الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون جمعا
بينه و بين ما دل مما ورد على ان نفيها لا يخرج عن الاسلام اذ المراد بها هنالك
العلم و نفيها اثبات ضدها و هو الجهل كما فى صحيحة ضريس الاتية و غيرها و من
دليل ما قلناه ما رواه فى روضة الكافى عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد
الكندى عن غير واحد عن ابان بن عثمان عن الفضيل عن زرارة عن ابى جعفر عليه
السلام ان الناس صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابابكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السلام
من ان يدعو الى نفسه الا نظرا للناس و تخوفا عليهم ان يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا
الاوثان و لا يشهدوا الا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و كان
الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام و انما هلك
الذين ركبوا ما ركبوا فاما من لم يصنع ذلك و دخل فيما دخل فيه الناس على غير
علم و لا عداوة لامير المؤمنين صلوات الله عليه فان ذلك لا يكفره و لا يخرججه عن
الاسلام فلذلك كتّم على عليه السلام امره و بايع مكرها حيث لم يجد اعوانا، فهذه
الرواية صريحة فى ان من لم يعاند عن معرفة غير كافر و انه عليه السلام انما
اقرهم على الشهادتين طلبا لحفظ ظاهر الاسلام لانه لو طلب حقه من مانعيه و
قاتلهم لقتل معهم اناسا هم على ظاهر الاسلام فكان الاحب اليه ذلك و ان ذهب
حقه و قولى ظاهر الاسلام لان باطن الاسلام هو باطن الايمان قال تعالى ان الدين
عند الله الاسلام و هو الايمان هنا فحفظ ظاهر الاسلام فى الدنيا و باطنه فى الدنيا و
الآخرة فيكون ظاهر الاسلام الذى حظه فى الدنيا ان تجرى عليه احكام (الدنيا من
خ) الحدود و الموارد و التناكح و الطهارة فى المباشرة و غيرها كما هو مصرح
به فى صحيحة زرارة الاتى بعضها و لو كانوا كلهم كفارا لما حسن ان يقول و كان
الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام اذ لا يقرهم
على الكفر خوفا من ان يكفروا و لا يسمى الاسلام كفرا هذا و قد ورد ما يدل على
ان منهم من يحتمل ان يدخل الجنة بل (بلى خ) يدخل بدون احتمال كما ذكره
على بن ابراهيم فى تفسيره فى سورة المؤمن فى قوله تعالى ذلكم بما كتّم

تفرحون فى الارض بغير الحق و بما كنتم تمرحون يعنى من الفرح قال حدثنى
ابى عن الحسن بن محبوب عن على بن رثاب عن ضريس الكناسى عن ابى جعفر
عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ما حال الموحدين المقربين بنبوة رسول الله
صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون و ليس لهم امام و
لا يعرفون ولا يتكلم فقال عليه السلام اما هؤلاء فانهم فى حفرهم لا يخرجون منها
فمن كان له عمل صالح و لم تظهر منه عداوة فانه يخذله خدا الى الجنة التى خلقها
الله بالمغرب فيدخل عليه الروح فى حفرته الى يوم القيامة حتى يلقى الله فيحاسبه
بحسناته و سيئاته فاما الى الجنة و اما الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال و
كذلك يفعل بالمستضعفين و البله و الاطفال و اولاد المسلمين الذين لم يبلغوا
الحلم و اما النصاب من اهل القبلة فانهم يخذلهم خدا الى النار التى خلقها الله
بالمشرق و دخل عليهم منها اللهب و الشرر و الدخان و فورة الحميم الى يوم
القيامة ثم بعد ذلك مصيرهم الى الجحيم و فى النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم
تشركون من دون الله اى اين امامكم الذى اتخذتموه دون الامام الذى جعله الله
للناس اماما، اقول فقلوه و لا يعرفون ولا يتكلم نص فيما فصلناه من ان المعرفة
المنفية المراد بها العلم و ضدها الذى اثبت لهم بحرف النفى هو ضد العلم و هو
الجهل و لهذا قال و ليس لهم امام بمعنى انهم اتبعوا من اتبعوا عن (من خ) غير
معرفة فكانوا غير معتقدين حقيقة لان الجواب طبق السؤال و قوله عليه السلام
فمن كان له عمل صالح الى قوله بحسناته و سيئاته فاما الى الجنة و اما الى الناريين
ان من لم يهتك ظاهر الاسلام ينال فى الدنيا اجره كما ذكر و فى البرزخ روح
الجنة بفتح الراء لعمله الصالح الذى هو روح الايمان البرزخى (بفتح الراء كذلك
خ) لا الايمان الظاهرى و لا الايمان الاخرى و هو اى الايمان البرزخى يكون من
الشهادتين و العمل الصالح الظاهرى و هو ما خلا عن المعرفة و المحبة عن جهل اذ
العمل على الصحيح جزء الايمان بل الايمان كله عمل و يأتى ان شاء الله تعالى
تحقيق ذلك و دخولهم الجنة او النار متفرع على طينتهم و ليس هؤلاء من
المستضعفين لعطف المستضعفين عليهم و الحاقهم بهم فى انهم موقوفون لامر الله

والعطف والالحاق يقتضى المغايرة فدلّت على انهم من لم يظهر منهم عداوة من هؤلاء اذ ليس على العباد ان يعلموا حتى يعلمهم الله كما روى و لقوله تعالى و على الله قصد السبيل و تعليم الله الذى تكون به الحجة هو التعريف العقلى بل الذوقى فى كل بحسبه مع ان المعروف ان الجاهل لا يكون حبه حبا حقيقيا و لا بغضه بغضا حقيقيا بل يكون ذلك منه لاغراض و اعراض فاذا زالت الاعراض انقطعت الاغراض ذهب (ذهب خ) متعلقاتهما و ان كان قد تجرّى عليه احكام ذلك ظاهرا فى الكفر و الاسلام و الايمان بل فى هذه الصحيحة انه قد يدخل بعض منهم (الجنة خ) و مثلها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله و صام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولى الله فيواليه و يكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق فى ثوابه و لا كان فى (من خ) اهل الايمان ثم قال اولئك المحسن منهم يدخله (الله خ) الجنة بفضل رحمته و قد يكون منهم المسلم الضال كما رواه فى الكافى عن سفيان بن السمط قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن الاسلام و الايمان ما الفرق بينهما فلم يجبه الى ان قال فقال فالقنى فى البيت فلقيته و سألته (فلقيه و سأله خ) عن الاسلام و الايمان ما الفرق بينهما فقال الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و حج البيت و صيام شهر رمضان فهذا الاسلام و قال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها و لم يعرف هذا الامر كان مسلما و كان ضالا.

اقول ما دمت ملاحظا اطلاق المعرفة على ضد الانكار تارة و على ضد الجهل اخرى لاتلتبس عليك مرادات الروايات ، لايقال ان مثل هذه الروايات تحمل على التقية فلا حجة فيها لانا نقول ان تلك و امثالها لا تقبل الحمل على التقية لتصريحها بضدها بل ناصة على ان كل من اقر بالشهادتين و لم يفعل ما ينافيها مما مضى فهو مسلم و يشملهم اسم الاسلام بما ظهر منه من قول الاسلام ما لم يخرج من فيه كلمة الكفر باقسامها المتقدمة كما فى رواية حمران بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول الايمان ما استقر فى القلب و افضى الى الله عز و جل

و صدقه العمل بالطاعة لله و التسليم لامره و الاسلام ما ظهر من قول او فعل و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حققت الدماء و جرت عليه المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلوة و الزكوة و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و اضيفوا الى الايمان الى ان قال رأيت من دخل فى الاسلام اليس هو داخلا فى الايمان فقال لا و لكنه اضيف الى الايمان و خرج عن الكفر و ساضرب لك (مثلاخ) تعقل به فضل الايمان على الاسلام رأيت لو ابصرت رجلا فى المسجد أكنت تشهد انك رأيته فى الكعبة قلت لا يجوز لى ذلك قال فلو ابصرت رجلا فى الكعبة أكنت شاهدا انه قد دخل المسجد قلت نعم قال و كيف ذلك قلت انه لا يصل الى دخول الكعبة حتى يدخل المسجد قال اصبت و احسنت ثم قال كذلك الايمان و الاسلام و الروايات فى هذا كثيرة و الكلام على كل شق يطول به المقام و الاشارة قد مرت بما يوضح العمى (المعمى خ) و يكشف المستور بالايماء و ما ورد مما يدل بأن كل من قدم من اخره الله ناصب و انك لاتجد احدا يقول انى ابغض ال محمد فالمراد به ما اشرنا اليه من كون ذلك بعد البيان من الملك الديان و قد مر مكررا لكن قد يتوهم من الاخبار المتقدمة و غيرها ان المراد بالاسلام ظاهر الدين و الايمان هو باطنه مع ظاهره مع اتحادهما فى الظاهر كما ظنه بعضهم لمثل رواية عبدالله بن مسكان عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له ما الاسلام فقال دين الله اسمه الاسلام و هو دين الله قبل ان تكونوا حيث كنتم و بعد ان تكونوا فمن اقر بدين الله فهو مسلم و من عمل بما امر الله عز و جل به فهو مؤمن و كرواية ابي بصير و كرواية عبدالرحيم القصير و كما روى انه لايزنى الزانى و هو مؤمن و غير ذلك مما يدل على ان الاسلام ظاهر و الايمان باطن مع اتحادهما فى الظاهر فليس الفارق بينهما الا المعرفة و العمل فمن كان عارفا طائعا كان مؤمنا و من كان عاصيا او غير عارف لم يكن مؤمنا بل هو مسلم و هو غفلة عن المحصل من الاخبار بعين الاعتبار المعروف لاولى الابصار فانه كما ان للايمان مراتب كذلك للاسلام مراتب و للكفر مراتب و ذكر المسلم للمقر بدين الله فى قوله عليه السلام فى رواية ابن مسكان فمن اقر بدين الله فهو مسلم الحديث ، هو

لان المراد بالاسلام هنا هو الايمان عند الاكثر و هو الاسلام الباطن المطابق للايمان الباطن اذا قارنه العمل وهذا (كما ذكرناخ) قبل دليلنا على ان القول مطلقا سواء اشتمل على صورة الايمان الظاهرة مع صورة الاسلام الظاهرة او على صورة الاسلام فقط ليس بايمان و انما الايمان ذلك مع العمل لان الايمان عمل كله و ليس ما نحن فيه فان التمس الامر عليك بخلاف ما قلنا و فصلنا فاسأل الله ان يصلح وجدانك الم تسمعه عليه السلام يقول فمن اقر بدين الله فهو مسلم يعنى به الاقرار بالصورتين بدون العمل و قال من عمل بامر الله عز و جل فهو مؤمن فقال فى الاولى اقر بدين الله و المعروف ان من اقر بدين الله تعالى يثاب و الالم يكن ذلك دينا و الاسلام الذى نحن فيه لا يستحق عليه ثوابا غدا اصلا و قال فى الاخرى و من عمل بما امر الله عز و جل فجعل الفارق عملا بامر فافهم و كذا ما شابه هذا مما ورد كذلك و اعلم ان للاسلام مراتب اولها الاقرار بالشهادتين و اخرها الاقرار بجميع دين الله و الاخبار ترد فى كل الاقسام و المتنازع فيه هو الاول و القول بأن الاسلام ليس الا مرتبة واحدة و هى رتبة من اقر بدين الله قول عن غفلة و عدم تدبر و عدم فهم للامثال المضروبة منهم عليهم السلام بالمسجد و الكعبة و غيرهما لان مثل الايمان و هو الكعبة ذات صورة ظاهرة كمثل الاسلام و هو المسجد ذو صورة ظاهرة و ياتى بيانه فان قوله عليه السلام و صدقه العمل بالطاعة لله و التسليم لامره يريد بالطاعة و التسليم الولاية و لذلك اخذ فى الايمان و قوله و الاسلام ما ظهر من قول يعنى الشهادتين او فعل كالصلوة لا ما يعم ذلك و يعم قول الايمان و لذا بينه بقوله و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و فسر به بقوله و اجتمعوا على الصلوة الى قوله و الحج يعنى جعل هذا تفسيرا لما ظهر من قول او فعل و قوله فخر جوا بذلك من الكفر يعنى من دار الكفر كما فى رواية عبدالرحيم القصير لان الكفر لا يتحقق الحكم به ظاهرا الا بلفظ الكفر و اما ابطان الكفر اذا ظهر معه الاسلام فليس بكفر ظاهرا و ان كان نفاقا فتجرى عليه احكام الاسلام حتى يظهر قول الكفر فيحكم به كما فى موثقة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال دخل رجل على على بن الحسين عليهما السلام فقال ان امرأتك الشيبانية

(خارجية خ) تشتم عليا عليه السلام فان سرك ان اسمعك منها ذلك اسمعتك قال نعم قال فاذا كان غدا حين تريد ان تخرج كما كنت تخرج فعد و اكنم فى جانب الدار قال فلما كان من الغد كمن فى جانب الدار و جاء الرجل فكلمها فتبين ذلك منها فخلى سبيلها و كانت تعجبه فليت شعرى اذ كانت فى صحبتها اليس يعلم بما هى (عليه خ) اين التوسم و التفرس و النظر بنور الله و لم يتركها و يخل سبيلها حتى سمع منها كلمة الكفر و كان النبى صلى الله عليه و آله يغتسل مع عايشة من اثناء واحد و قوله و اضيفوا الى الايمان يعنى قد ينسبون الى الايمان مجازا فى بعض الاحوال فى التسمية قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لاتفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون و فى بعض الاحكام كالحدود و الموارد و غيرها كما هو مذكور فيها و قوله ارأيت من دخل فى الاسلام الى قوله و خرج عن الكفر ، صريح ان المسلم ليس بكافر و لا مؤمن و ان اضيف الى الايمان فى بعض الاحوال و قوله عليه السلام و ساضرب لك مثالا الى اخره اعلم ان العلماء المحققون قد ذكروا ان الحكيم العليم القادر على العبارة بكل اشارة لا يكون (فى كلامه خ) للمشبه به و الممثل به حقيقة فى تلك الصفة الا حقيقة صفة المشبه و الممثل و قد حققنا (حققناه خ) فى مباحثاتنا و لاتطلب منى ذكر الدليل فلو ذكر لكل اشارة دليلها و الدليل قد يستطرد فيه ما يحتاج الى الدليل لفنى العمر قبل ان تفنى مسألة اذ العلوم كلها مرتبطة بعضها ببعض لانها كلها يجمعها وجود واحد من واحد عليهم فالمسجد غير الكعبة ظاهرا و باطنا اما باطنا فظاهر و اما ظاهرا فلأنه لو نذر صلوة فى المسجد و صلوة فى الكعبة فصلى فى الكعبة و لم يصل فى المسجد و ان صلاها فيها خاصة لم تبرء ذمته لان المتبادر من المسجد انه غير الكعبة و التبادر اماراة الحقيقة و لاستحباب صلوة الفريضة فيه و كراحتها فيها و الداخل فى الكعبة دخل فى المسجد و ليس حينئذ فيه و ان كان فيما هو فيه فيكون سلبه عنه اذ هو فيها دليل المغايرة فتكون الكعبة نهاية للداخل فى المسجد بزيادة صورة ظاهرة على صورة المسجد الظاهرة فصرح التمثيل ان الاسلام غير الايمان و ان الواصل الى الايمان قد دخل فى صورة الاسلام الظاهرة من قول و فعل كما مر و

وصل الى صورة الايمان الظاهرة و هى ذلك مع هذا الامر قولاً و فعلاً حيث ان للايمان صورة ظاهرة تخصه كما كان للاسلام و يكون بين الصورتين عموم و خصوص مطلق ظاهراً فكل مؤمن مسلم و لا عكس و توجيه التشبيه على هذا التوجيه من (فى خ) التشبيه اشار اليه عليه السلام بقوله كذلك الايمان و الاسلام على انك اذا رجعت الى اصول العدل و مستنداتها من القرآن و الروايات و العقول اخذت بيدك الى ما قلنا من انه لا تكليف الا بعد البيان و التعريف ألا تقرأ قول الله تعالى و ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون و غير ذلك و قد كان فيما اشرت اليه ذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و لقد اومات الى كل دليل فهمته مما لو ذكرته بتمامه و ما يتعلق به لكان ينبغى ان يكون فى مجلد واحد فلم يبق بعد الا ذكر روايات الباب كلها و ايات الكتاب او جلها و الكلام على كل كلمة و هو كما ترى لا يسعه العمر و يملأ الدهر و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم .

و اما ولد الزنا فقد تقدم بعض الكلام فيه و انه فى حكم المسلمين فى الجملة و خالف فيه ابو جعفر بن بابويه و السيد المرتضى و ابن ادريس و الاصح عدم النجاسة لعدم كفره و قد مر و من الادلة على معنى (ما مضى خ) من الروايات رسالة الوشا عن ابي عبدالله عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا و سؤر اليهودى و النصرانى و المشرك و كل من خالف الاسلام و كان اشد ذلك عنده سؤر الناصب و وجه زيادة الناصب على ساير الكفار فى النجاسة و العذاب يوم الحساب تقف عليه فى فوائد هذا الباب و من ذلك صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألت عن رجل صافح مجوسياً (قال خ) يغسل يده و لا يتوضأ و صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألت عن مؤاكلة المجوسى فى قصعة واحدة و ارقد معه على فراش واحد و اصافحه قال لا قال فى الوافى و ارقد بفتح الدال لعطفه على المؤاكلة و رواية خالد القلانسى قال قلت لابي عبدالله عليه السلام القى الدمى فيصافحنى فقال امسحها بالتراب او بالحائط قلت فالناصب قال اغسلها و قوية محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألت عن رجل صافح

مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ وموثق أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام فى مصافحة المسلم لليهودى والنصرانى قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية عيسى بن عمر مولى الانصار انه سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل يحل (له خ) ان يصافح المجوسى فقال لا فسأله أيتوضأ اذا صافحهم قال نعم ان مصافحتهم تنقض الوضوء يأتى بيانه فى الفوائد ان شاء الله تعالى وفيما مضى كفاية على ان هذا لا يحتاج الى دليل .

فوائد : الاولى اختلف فى معنى الجلال فقليل ما كان جميع غذائه عذرة الانسان حتى نبت لحمه عليه واشتد عظمه (بحيث يسمى فى العرف جلالاته) و قليل ذلك او الى انه يسمى جلالاتا عرفا و قليل هو ان يكون اغلب غذائه العذرة ولا يضر اغتذاء غير الاغلب من غيرها و اوسطها و اوسطها لانه اذا نبت لحمه واشتد عظمه كان جلالاتا حقيقة و اذا كان يسمى جلالاتا عرفا كان يسمى جلالاتا شرعا .

الثانية الذى يظهر لى ان لذلك مسبارا (معيارا نسخة) اخر و هو ان كل حيوان يكون جلالاتا فى مدة ما يستبرء به كالبعير اذا اغتذا اربعين يوما بالعذرة و البقرة عشرين يوما والشاة عشرة ايام والدجاجة ثلثة ايام لان نسبة الغذاء صاعدا و نازلا من (فى خ) النمو والذبول وقتا وكما على حال سواء نعم قد يسرع نمو بعض الاطعمة الطيبة (لقربها من الغذاء خ) كاللبن او اللحم على خلاف و كذا التحلل قد يكون بطيئا لكن النجاسة معهود تحللها و نموها فيتساوى الحالان و مبنى الحكم بالطهارة والنجاسة على ذلك .

الثالثة اذا قلنا بحجية مفهوم الشرط كما هو المشهور دلت صحيحة العيص بن القاسم على كراهة سؤر المرأة الجنب اذا لم تكن مأمونة اى لم تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء كما ذكر فيها من الجمهور و احمد بن حنبل ذكره (فكره خ) فضل وضوء المرأة وغسلها على الرجل مطلقا وفى رواية له اخرى حرمة و حكى عن اسحق و الحسن و ابن المسيب الكراهة و عن ابن عمر لا يكره الا ان تكون جنبا او حائضا و ورد من طرقهم ما ينافى ما قالوا مع الاصل و اما من طرقنا فالظاهر من الصحيحة و من غيرها انها اذا كانت المرأة جنبا و هى غير مأمونة الكراهة بل

المستفاد منها ومن غيرها الكراهة من كل متهم كما فى البيان وغيره لما ذكر فيها
و فى غيرها للمساواة نفياً و اثباتاً بل فى صحيحته قال سألت عن سؤر الحائض قال
توضاً منه و توضاً من سؤر الجنب .

الرابعة معنى زيادة الناصب فى نجاسته و فى عذابه و غير ذلك اعلم ان
الدور ثلاثة كما ورد فى الرواية دار الكفر و دار الاسلام و دار الايمان و الناصب
صاحب الدارين الاولين فله ضعف عذاب الدارين لاستحقاقه لوازم الكفر من
النجاسة و غيرها و لوازم معاصى دار الاسلام و لان النجاسة و العذاب على قدر
انكار البيان و كفر النعمة فالكافر انكر بيان الرسالة و نعمتها و الناصب انكرهما و
انكر بيان الولاية و نعمتها بعد الاقرار بالاولين فكان كافراً مرتين كما قال تعالى
سنعذبهم مرتين فيجب على الوالى (الولى خ) عليه السلام مضاعفة بغضهم كما
يجب عليه مضاعفة ثواب من امن بالنبوة و الولاية فالتنجاسة على قدر الادبار و كذا
العذاب و البغض و الطهارة و الحب و الثواب على قدر الاقبال جعلنا الله و اياكم
ايها المؤمنون ممن يموت على محبة محمد و اله عليهم السلام و يكر فى رجعتهم
و يحشر فى زمريهم امين امين .

الخامسة ما فى رواية عيسى بن عمر المتقدمة و غيرها من ان مصافحة
المجوسى ينقض الوضوء حملة الشيخ فى التهذيب على غسل اليد و ينافيه النقض
فانه لا ينقض الوضوء الا ان يراد به ان النجاسة هى المنافية لما اوجده الوضوء من
صحة الدخول فى الصلوة حتى تزال يطلق عليها المناقضة فى الجملة مجازاً اذ
يكفى فى ذلك ادنى ملابسة و يحتمل الاستحباب للوضوء بمجرد المصافحة و
يحتمل ان يكون تنقصه (ينقصه خ) بالصاد المهملة اى تنقص (ينقص خ) ثوابه
فجعل تمامه ما نقص بالاعادة و اولى بالجميع من (من الجميع فى خ) توجيهه ان
يراد بالوضوء الطهارة المعنوية فان مصافحتهم فيها نوع ميل فيحتاج الى الطهارة
فيتوضأ بماء التوبة فان قيل هذا خلاف الظاهر قلت ان سلمنا انه خلاف الظاهر من
مراد السائل لم يكن خلاف الظاهر من مراد المسؤول عليه السلام جمعا بين
كلاميه .

السادسة المراد بالسؤر الماء الذى هو دون الكر ليتحقق حكم ملاقة الحيوان الملاقى له لانفعاله بحكمه واما الكثير فلا يطلق عليه ذلك كما فى موثق ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام ولا يشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه يعنى فانه لا بأس به يتوضأ منه ويشرب لانه لا يكون سؤرا والا لنجس حسب ما مضى وهو المراد من قول العلماء رضوان الله عليهم ماء قليل .

السابعة اذا اكلت الهرة الفارة وشربت من الاناء ولم تغب فان خلا فمها عن دم الفارة او شىء من لحمها لم ينجس لما دل على طهارة سؤرها بلا قيد واشترط غيبتها ليكون احتمال انها شربت من ماء كثير فطهرت فاسد وهو اختيار المصنف فى النهاية مقويا له انه ينجس الاناء حينئذ الا اذا غابت عن العين واحتمل ولوغها فى ماء كثير لان الاناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك .

الثامنة ريق شارب الخمر ليس ينجس اذا خلا من اثر الخمر فلو شرب من قليل لم ينجس لان ريق المسلم طاهر وليس مادته من مزاج الخمر لان الريق من (العرقين خ) اللذين تحت اللسان جعلهما الله عوناً للانسان على الكلام ولبدرة^١ الطعام فاذا خلا من اثر النجاسة فالاصل الطهارة لان الموجود منه ليس هو المصاحب لان ذلك نزل معها الى المعدة وهذا غيره والفم لا ينجس اذا خلا من اثر النجاسة لانه من البواطن و لرواية عبدالحميد بن ابى الديلم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل يشرب الخمر فبصق على ثوبى من بصاقه^٢ فقال ليس بشىء .

التاسعة ما لا نفس له لا ينجس بالموت وان مات فى القليل او فى المائعات فلا اثر له كالجراد والخنافس والذباب والنمل لموثق عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث طويل قال سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت فى البثر والزيت والسمن وشبهه قال كلما ليس له دم فلا بأس به وما يموت فيه الوزغ والعقرب قال فى المبسوط يكره وقال فى النهاية

^١ البدرة الجماعة التى تتقدم القافلة ، مجمع .

^٢ البصاق بالضم البزاق وهو بالضم ماء الفم اذا خرج منه وما دام فيه فهو ريق ، مجمع .

إذا مات فيه ما ليس له نفس سائلة فلا بأس باستعماله (باستعمال خ) ذلك الماء الا الوزغ والعقرب خاصة فانه يجب اهراق ما وقع فيه و غسل الاناء حسب ما قدمناه والذى قدمه هو قوله قبل وكذلك كل اناء وقع فيها نجاسة وجب اهراق ما فيها من الماء و غسلها ثلاث مرات و لعله استند الى مثل موثقة ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام الى ان قال قلت فالعقرب قال ارقه و مثل رواية الغنوى عن ابى عبدالله عليه السلام الى ان قال غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه و رواية سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام الى ان قال و ان كان عقربا فارق الماء و توضأ من اناء غيره و كذا قال ابن بابويه فى المقنع اذا وقعت العظاية فى اللبن حرم لرواية عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام عن العظاية تقع فى اللبن قال يحرم اللبن، العظاية دابة من اصناف الوزغ و حكم المحقق فى المعتبر بنجاسة ما ماتت فيه حية و عللها بأن لها نفسا سائلة و ميتها نجس و الاصح الطهارة للاجماع على ان ما لا نفس له سائلة لا ينجس بالموت و الاخبار بذلك متكررة مجملة و مفصلة و قد مر بعضها فى كتابنا و ياتى و حمل ما ورد فيها باراقة الماء و عدم الانتفاع به على الكراهة جمعا على التوقى من سموها لانها سمية.

العاشرة اذا تغير الماء القليل بموت ما لا نفس له تغييرا (تغيرا خ) يسلبه الاطلاق زالت عنه الطهورية لما مر (من خ) ان الاطلاق خاصة الحقيقة و امارة فاضل اللطيفة التى هى الطهورية و تبقى على حكم الطهارة بحيث يكون بحكم المايعات فلو كان كرا فصاعدا و الحال هذه نجس بالملاقاة و لو زال تغيره بما لا نفس سائلة له و لم يكن للنجاسة قاهرية على احد اوصافه فالذى اختاره عود الطهورية و عدم تحمله للنجاسة لما مر من الأدلة فى نظره (نظيره خ).

الحادية عشرة ما يعيش فى الماء اذا كان له نفس سائلة نجس الماء بموته فيه عندنا بالاتفاق و عند غير الحنفية و ما ليس له نفس سائلة فلا و (قد خ) مر دليلهما فلا حاجة الى ذكره.

الثانية عشرة ما تولد من الطاهرات كدود الخل و النحل من رماد التنور و دود اللحم المذكى (الذكى خ) و غير ذلك طاهر بلا خلاف و ما تولد من النجاسة

كدود العذرة فكذلك عندنا اتفاقا و خالف ابن حنبل فيه قياسا على ما تولد من الكلب مثلا بالتناسل و هو قياس مع الفارق على ان الحكم منوط بالاسم لا بالتولد كما يأتى و للعموم فى النوعين و تردد المعتبر لا معنى له لانه ان كان للغير فلا يحسن لفظا و ان كان لتعارض الادلة عندنا (عنده خ) فلا تعارض لا فى الاخبار ولا فى الاعتبار .

الثالثة عشرة قال فى المعتبر لو ضرب صيد محلل فوقع فى الماء فمات فان كان الجرح قاتلا فالماء على الطهارة و الصيد على الحل و ان لم يكن قاتلا و احتمل ان يكون موته بالماء او الجرح فالصيد على الحظر لعدم تيقن السبب المبيح للحل و فى تنجيس الماء تردد الاحوط التنجيس .

اقول هذا بناء على قطع النظر عن الدم و الا فانه ينجس بالدم و اما الصيد فكما ذكر اذ الاصل فيه الميتة حتى يحصل اليقين و اما الماء فوجه التردد تعارض الاصلين اصل الماء فانه يقينا طاهر و نجاسته مشكوك فيها و انما حكم على الصيد بالاصل بالعلم بموته و اصل الميت فانه اذا ثبت نجاسته و ان كان حكما لا ريب فى انفعاله به ان كان مما لا يقبل (يقبل خ) الانفعال و الاظهر التنجيس لان ذلك الاصل طرى (جرى خ) عليه اصل شرعى و لان الحكم بالطهارة مع الحكم بموت الصيد تناقض و هو اختيار المصنف فى المنتهى قال و هو مستحيل (فانه خ) كما يستحيل اجتماع الشئ مع نقيضه كذا يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه و هو ظاهر .

الرابعة عشرة قال المصنف فى المنتهى لو لاقى الحيوان الميت او غيره من النجاسة ما زاد على الكر من الماء الجامد الاقرب عدم التنجيس ما لم يغيره و قال لنا قوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شئ و بالتجميد لم يخرج عن حقيقته فان الاثار الصادرة عن الحقيقة كلما قربت (قويت خ) كانت اكد و البرودة من معلومات طبيعة الماء و هى تقتضى التجميد (الجمود خ) اما لو كان ناقصا عن الكر (هل يكون خ) حكمه حكم الجامدات حيث يلقي النجاسة و ما يكشفها ما يدخل تحت عموم النجس القليل الاقرب الاول لانه بجموده يمنع من شيوع النجاسة فيه

فلا يتعدى موضع الملاقاة بخلاف الماء القليل الذى يسرى (تسرى خ) النجاسة فى جميع اجزائه انتهى .

اقول قد مضى فى كتابنا ان الجامد حكمه حكم الجامدات لكن لا بأس بالتحدث قليلا مع المصنف فاما قوله الاقرب عدم التنجيس يعنى فى الكثير فينبغى ان يسمى بالكبير بالموحدة التحتية لا بالمثلثة و استدلاله بالحديث الذى يمنع وجوده فى القليل النجس اذا تم حتى بلغ كرا وان كنا نجعلها فرصة لا يشمل الماء الجامد اذ المتبادر منه الماء المايح على ان قوله فى الصغير لانه بجموده يمنع من شيوع النجاسة فيه يمنع من الفرق بينهما فاذا كان الجمود يمنع من شيوع النجاسة يمنع من استهلاكها فلا فرق و استدلاله بانه ماء كثير ممنوع بل ينجس فيها موضع الملاقاة خاصة على السواء و اما قوله يدخل تحت عموم النجس القليل انما يدخل تحت عموم الثلج لا تحت عموم الماء و قوله فان الاثار الصادرة الى اخره لقد فاتك الشنب و ان كنت حكيت ان البرودة التى جمد بها ليست جزء الماهية و انما هى (شئ خ) خارج اخر و ان دخلت مع برودة الماء فى اسم (واحد خ) و لو كانت هى برودة الماء لكان ابدا جامدا لانها لا تفارقه و الا لم يوجد لفوات جزء ماهيته و للزومه انه اذا جمد كان اثقل لان الثقل من البرودة لا من الرطوبة كما حقق فى محله و قد اشرنا اليه سابقا فلاحظ سلمنا لكن على هذا اذا زاد فعله بالبرودة زاد طهوريته بها حتى تبلغ به الجمود فيكون جامدا اظهر منه مايعا و الحاصل الاولى الاقتصار على ما قل و دل و هو (انه خ) بحكم الجامدات يطهر منه موضع الملاقاة بالماء نعم لو لا قته جامدا ثم ذاب قبل التطهير فان لم يكن كرا نجس على الاصح المشهور مطلقا و ان كان كرا فالأظهر عندى الطهارة كما مر مكررا مطلقا اى سواء كان ذوبانه دفعة او تدريجا و سواء (كان خ) الجزء النجس اولا او اخر .

الخامسة عشرة لو نرى طاهر العين على نجس العين او بالعكس حكم على المتولد منهما بما يلحقه من الاسم لان الحكم منوط بالاسم فان استبان فلا كلام و الا اعتبر بخواص كل منهما فما جرت فيه جرى عليه حكمه و هى كثيرة تطلب من الكتب الموضوعة لمعرفة خواص الحيوانات كما روى شيخنا بهاء (الملة و خ)

الدين ان اعرابيا سأل عليا عليه السلام فقال انى رأيت كلبا فوطأ شاة فاولدها ولدا فما حكم ذلك فى الحل فقال عليه السلام اعتبره فى الاكل فان اكل لحما فهو كلب وان رأيت يأكُل علفا فهو شاة فقال الاعرابى رأيت يأكُل هذا تارة و يأكُل هذا تارة فقال اعتبره فى الشرب فان كرع فهو شاة وان ولغ فهو كلب فقال الاعرابى وجدته مرة يلغ ويكرع اخرى فقال اعتبره فى المشى فى الماشية فان تأخر فهو كلب وان تقدم او توسط فهو شاة فقال وجدته مرة هكذا و مرة هكذا فقال اعتبره فى الجلوس فان برك فهو شاة وان اقعى فهو كلب فقال انه يفعل هذه مرة و هذا اخرى فقال اذبحه فان وجدت له كرشا فهو شاة و ان وجدت له امعاء فهو كلب فبهت الاعرابى عند ذلك من علم امير المؤمنين عليه السلام.

اقول و انا اجدته (ان لم اجدته خ) مسندا لكن هذا و امثاله من الخواص فى معرفة المشبه (المشبهه خ) مما لا شك فيه و يعلم صحة ذلك بالنظر فى اسباب ذلك بعين واحدة فى مظانه لا بعينين و الله اعلم بالصواب.

السادسة عشر حكم بعض اصحابنا بنجاسة لعاب المسوخ لانه فضلة متولدة من لحم المسوخ و مادته اذ لو بقى فاحالته هاضمته لاحالته من جنس لحمه و معنى المسخ فى الاصل هو صيرورة الحقيقة حقيقة اخرى منكوسة بنوع من العذاب و هو اللعنة كما قال تعالى فى حق اصحاب السبت (كما لعنا اصحاب السبت خ) و هى مسخهم قردة و خنازير و هو اى المسوخ بهذه الطريقة رجس قطعاً شرعاً و لغة فاذا ثبت ان المسخ بالعذاب كما دلت عليه الاخبار مما لا ينكر و ان معناه اللعنة و هى البعد من الرحمة تحققت النجاسة و لانعنى بالنجس غير هذا كالكافر على انه كافر كما روى بل مسخ من الكافر كما قال ابو الفتح محمد فى كتاب كنز الفوائد و روى ابو نصر قال كنت عند الامام الباقر محمد بن على صلوات الله عليه ذات يوم و سام ابرص على حائط يتق فقال صلوات الله عليه هل فيكم احد يدري ما يقول هذا المسخ قلنا ما ندري فقال صلوات الله عليه و لكنى ادري ما يقول (يقول خ) لئن شتمتم مغوية لاشتمن عليا فقلنا يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله لئن (لو خ) امرت بقتله فقال صلوات الله عليه (للاسلام خ) يا غلام اقتل هذا الوزغ فانه مسخ و

هو عدو مولانا (امير المؤمنين خ) على بن ابي طالب عليه السلام قلت جعلت فداك يا ابن رسول الله و هذا الوزغ ممن يبغض (عليه خ) امير المؤمنين صلوات الله عليه قال يا ابانصر تدرى ما كان هذا الوزغ قبل ان يمسخ فى هذه الصورة قلت الله و رسوله و ابن رسوله اعلم قال صلوات الله عليه كان رجلا من بنى امية و كان جبارا عصيا ذا سلطان شديد و حشم و عبيد فمسخه الله عز و جل كما ترى الحديث، فيكون نجسا فيكون لعابه نجسا و اعلم انى انما اورد مثل هذه الاخبار اعتمادا على بيانها لا على روايتها على انى مكلف بالايمان بمثلها ما لم تخالف الكتاب و المعروف من المذهب و معنى المخالفة ان لا اجد للمخالف محملا فان ذلك لى ان اقول فيه و اما ما علمت المحمل فيه و رأيت الموافقة فالاعتماد على بيانه فانه لا ينقص عن تبين واحد من الناس و قال الشيخ كما مر المسوخ نجسة لتحريم بيعها و الاصح عدم النجاسة للاصل و لعمومات الروايات الدالة على طهارة ما سوى الكلب و الخنزير من الحيوانات و لان المسوخ غير هذه و انما هذه صورها و امثالها كما فى رواية ابي العلا الخفاف قال قلت لابي الحسن عليه السلام أيحل اكل لحم الفيل قال لا فقلت لم فقال لانه مثله و قد حرم الله عز و جل الامساخ و لحم ما مثل بها فى صورها و تعليل الشيخ بتحريم البيع عليل اذ ليس كل ما لا يجوز بيعه نجس نعم يكره ذلك دفعا لشبهة الخلاف كما قال فى المعتبر و لان هذه خلقت من فاضل طينة المسوخ كما حقق فى محله و لظواهر بعض الروايات الدالة على النهى نحملها على الكراهة و الله اعلم.

السابعة عشر قال الشيخ يحيى بن حسين بن عشيرة البحرانى بعد ذكر المسوخ و الحكم عليها بالطهارة و اما تعيينها فروى ابن بابويه فى كتاب الخصال باسناده الى معتب عن ابي عبد الله عليه السلام ان المسوخ من بنى ادم ثلاثة عشر صنفا القردة و الخنازير و الخفاش و الضب و الدب و الفيل و الدعموص و الجريث و العقرب و سهيل و الزهرة و العنكبوت و القنفذ قال الصدوق الزهرة و سهيل دابتان فى البحر و ليسا بنجمين و لكن سمي هذان النجمان بهما كالحمل و الثور و المسوخ جميعها لم تبق اكثر من ثلاثة ايام ثم ماتت فهذه الحيوانات على

صورتها سميت مسوخا استعارة انتهى .

اقول و هذا المعنى مذكور فى الروايات و لكن ليس هذا معنى المذكور فيها بل معنى امثالها و اشباهها انها خلقت من فاضل طينتها كما ذكرنا و نريد بفاضل الطينة ما فضل اى ما انعكس عن طينة المسوخ فى الاظلة لا هذه الطينة العنصرية نعم هذه الطينة العنصرية نسبة كون طينة هذه الحشرات من طينة المسوخ كنسبة ما بين الطينتين هناك و لا يجوز البيان ازيد مما قلنا لان مثل هذه الاشياء مأمور بكتمانه (بكتمانها خ) الا على سبيل النبذ كما قاله سيد الوصيين على عليه السلام و الدعموص دويبة سوداء تكون فى العذرات اذا نشفت و الجريث كسكيت سمك و اعلم ان الروايات مختلفة فى عددها و اجناسها و لا مزية لذكرها و الحاصل انها اكثر من الثلاثة عشر و ذكر الامام عليه السلام ذلك لا ينفى غيره و قد ذكر غيره و اعلم ان اكثر هول المطلع على اصناف المسوخ لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم .

و اما المضاف و هو الضرب الثانى من قسمى الماء كما مر تقسيمه اليهما و هو اى المضاف باعتبار ما اضيف اليه على اقسام ثلاثة ذكر المصنف منها اثنين اكتفاء بهما فى التمثيل او ان احد القسمين قسما باعتبار الحقيقة فقال «و اما المضاف فهو المعتصر من الاجسام» هذا احدها و يجوز ان يكون اراد بهذا قسمين لان الاصحاب يقسمونه الى معتصر و مصعد و الممتزج (ممتزج نسخة) و لا يبعد ان يكون اراد بالمعتصر ما هو اعم من الاولين فان المصعد فى الحقيقة معتصر و ان كان بالنار لانها اعظم الات الاعتصار لان معنى اعتصره استخرج ما فيه و ذلك بالنار ابلغ كما ذكر و حقق فى الحكمة النظرية و المراد بالمعتصر ما استخرج من الاجسام بالعصر كماء الليمون و بالمصعد ما استخرج بالنار و شبهها كالشمس و الادوية الحادة كما لو صعد بالماء المعشر الذى يعملونه الحكماء و الثالث هو قوله «او الممتزج بها» بكسر الزاى كما اذا مزج بالزعفران «مزجا يسلبه الاطلاق» بحيث يصح سلبه عنه بذلك فى حقيقة التسمية بل فى الحقيقة لان الاطلاق كما ذكرنا مرارا انه خاصة الحقيقة و هى مركبة من الرطوبة و البرودة لا غير تركيبا

معتدلا لانهما بسيطتان فى مقام الماء لا يظهر ذلك الاعتدال بالبساطة الا مع الاطلاق الذى هو الخاصة للزومها له لذاته كما بين فى محله فنفى الاطلاق نفى للتركيب و نفى التركيب نفى للماهية المركبة فلا يكون المضاف مطلقا و ان كان فى اصله ماء ولكنه قعدت به الممازجة عن العبيطة التى يلزمها الاطلاق و لذلك تختلف كفياته لذاته لاختلاف كفيات المضاف اليه و لاختلاف كفيات المطلق لذاته و من ثم لا يصدق عليه الاسم المطلق الا تجوزا و قد مضى بعض الاشارة اليه «كماء الورد و المرق» مثل بالاول للمعتصر سواء كان باليد و شبهها كماء الرمان و ماء الليمون او بالالة النارية و هو المصعد كماء الورد و الثانى للممتزج فان المرق كان ماء فامتزج باجزاء من توابل اللحم و اجزاء من الدهن خرج بذلك عن الاطلاق لامتزاجه بما اخرجه عن الاسم بانحلاله فيه و هو اى المضاف طاهر فى نفسه اجماعا للاصل و لعموم الانتفاع به قال تعالى فى معرض الامتان خلق لكم ما فى الارض و لا يكون الا بما يجوز استعماله ليصح به الامتان و لانه من المطلق و لكنه بالممازجة ضعفت اللطيفة حتى لا يكون فيه زيادة عن نفسه كما مر .

«و هو ينجس بكل ما يقع فيه من النجاسة سواء كان قليلا او كثيرا» قال فى المعبر و هذا هو مذهب الاصحاب لا اعلم فيه خلافا و هو كذلك و استدل عليه بما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه وآله سئل عن الفارة تموت فى السمن فقال ان كان جامدا فالقوها و ما حولها و ان كان مايعا فلا تقربوه و بما رواه الخاصة عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا وقعت الفارة فى السمن فماتت فان كان جامدا فالقوها و ما يليها و كل ما بقى و ان كان ذائبا فلا تأكله و لكن اسرج به و ترك التفصيل ليعم الكثير و القليل و ما رواه السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا فى القدر فارة فقال يهرق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل و لان المايح قابل للنجاسة و النجاسة موجبة لنجاسة ما لاقته فيظهر حكمها عند الملاقاة ثم تسرى النجاسة بممازجة المايح بعضه بعضا .

اقول اطلقوا على المضاف الميعان نظرا الى ما انحل فيه من الجسم من انه قد تنحل الاجزاء فى الماء حتى تكون ماء كماء الورد فانه مازجه بالانحلال فى

التغذية فاتحد فى كيموسه فلما صعد صعدت اليبوسة المنحلة فى الرطوبة المشاكلة بعد انعقاد الرطوبة باليبوسة المشاكلة و من انه قد تنصغر الاجزاء من دون انحلال كالمرق فهو به اشبه من الذوبان و ان اطلق عليه نظرا الى الصورة و المآل الا ان الذوبان يتصور بعد تصور الجمود يقال ماع يميع جرى على وجه الارض و ماع السمن ذاب ثم اعلم انه يقبل التطهير اذا لم يكن دهنا بأن يلقي عليه كر دفعة عرفية قال المصنف فى القواعد و ان بقى التغيير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية او يكن التغيير بالنجاسة فيخرج عن الطهارة و نحوه فى المنتهى و نقل عنه فى التحرير انه قال و يطهر بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط الايسلبه الاطلاق و لا يغير احد اوصافه و قال فى المعتبر قال الشيخ فى النهاية فان وقع فيه شىء من النجاسة لم يجز استعماله قليلا كان او كثيرا قَلَّتْ النجاسة او كثرت تغير احد اوصافه او لم يتغير و لا طريق الى تطهيره الا ان يختلط بما زاد على الكر من الماء الطاهر المطلق و لا يسلبه اطلاق اسم الماء و لا يغير (لاغير خ) احد اوصافه فان سلبه او غير احد اوصافه لم يجز استعماله و ان لم يغيره و لم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه المطلقة و قال الشهيد فى المختصرين و ينجس بالملاقاة و ان كثر و طهره بصيرورته ماء مطلقا و قيل بملاقاة المطلق الكثير و ان بقى اسمه و قال فى الذكرى و طهره فى المبسوط باغلبية كثير المطلق عليه مع زوال اوصافه لتزول التسمية التى هى متعلق النجاسة و قال و الفاضل جمال الدين تارة بزوال الاسم و ان بقى الوصف لانه تغير بجسم طاهر فى اصله و تارة بمجرد الاتصال و ان بقى الاسم لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير بغير تغيير بالنجاسة و قد حصل و الثانى اشبه و قال الشيخ على و يطهر بصيرورته مطلقا و ان بقى التغيير لا باختلاطه بالكثير مع بقاء الاضافة و قال ابن عسيرة البحرانى و طهره بأن يلقي عليه كر دفعة سواء كان قليلا او كثيرا و سواء تغير المطلق بصفاته او لا ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن كونه طهورا و هل يخرج عن كونه طاهرا استشكله العلامة فى النهاية .

اقول هذه عبارات الاصحاب و لا يخفى ما فى بعضها و الكلام على كل

واحدة يطول به المقام ومن اعتبر نظر مع ان المنقول عن الشيخ فى النهاية لم اجده فيها وانما هو فى المبسوط على اختلاف بعض الالفاظ والمعانى لكون (يكون خ) ذلك (نقلا خ) بالمعنى الذى فهمه نجم الدين و مفهوم التحرير انه اذا تغير احد اوصافه بالمتنجس وان لم يسلبه الاطلاق نجس كمنطوق المنقول عن الشيخ وما نقله فى المعتبر ساكتا عليه يدل بمفهومه ان الكر لا يكفى فى تطهيره مطلقا لقوله الا ان يختلط بما زاد على الكر و الصراط المستقيم ما ذهب اليه المحقق الثانى و (رجحه خ) الشهيد فى المختصرين و اللعة و هو ظاهر الذكرى و هو احد قولى المصنف كما قاله فى الذكرى و جعله اشبه مختاراه و اختاره الشهيد الثانى فى الروضة و افتى به ابن فهد فى موجزه و هو انه اذا القى عليه كر فصاعدا دفعة عرفية و لم يسلبه الاطلاق و ان تغير به احد اوصاف المطلق فقد طهر لان التغير بغير النجاسة لا يخرج المطلق عن حكمه فيكون الكل ماء مطلقا لا يقال انما تغير بالمتنجس المصاحب للنجاسة فى جميع اجزاء المضاف الذى غير لون المطلق و المنقول عن الشيخ الحاق المتغير بالمتنجس بالمتغير بالنجاسة لذلك فلا يكون طهورا بل و لا طاهرا حتى يلحقه (لا يلحقه خ) تغير فى احد اوصافه لانا نقول ان اللاحق لا دليل عليه بل الاصل خلافه على انه ماء مطلق حينئذ اتفاقا فاذا لاقى النجس طهره بقوة لطيفته و هذا التغير ليس من النجاسة فلا يتصور الحكم بالنجاسة مع المطلق الكثير الا بالتغير بالنجاسة فحسب و ان سلبه الاطلاق فان كان قبل الامتزاج او معه كان نجسا لان النجاسة فى مضاف لا فى مطلق و قول المصنف ان التغير بالمتنجس لا بالنجاسة لا تجد له نفعا لان المضاف حامل لها و لا تزول ابدا عنه حتى يتخلله المطلق و يسلب عنه الاضافة لان النجاسة لازمة لها لا تنفك عنها فكان المطلق مضافا مع وجود النجاسة فيه فينجس و قول المصنف ان الكثير لا ينجس الا بنجاسة (بالنجاسة خ) مسلم له فى المطلق لكن هذا مضاف و لا يقول هو بفائدة الكثير (الكثرة خ) فيه و ان كان بعد الامتزاج كما لو كان فى ماء الزعفران مثلا شيئا منه (و خ) لم يذب ثم نجس و امتزج بالكثير ثم بعد المزج و التخلل ذاب ذلك حتى سلبه بذلك الذائب الاطلاق فانه طاهر غير مطهر و اعلم ان

مجرد الاتصال بدون الممازجة الظاهرة هنا لا تنفع بخلاف القليل المطلق اذا نجس فانه على ما اخترناه انفا يكفى فيه مجرد الاتصال وقد ذكرنا دليله فى خلال شرحنا هذا مرارا و ما يوجد فى عباراتهم فالمراد (به خ) مجرد المزج سواء تغير ام لا سلب الاطلاق ام لا كما هو مختار المصنف فى اكثر كتبه اذ الاقوال ثلثة كما نقلناه عن الذكرى الاول قول المبسوط و الاخران للمصنف فراجع و قال الشيخ يحيى بن عسيرة البحرانى فى شرح الجعفرية و ينبغى ان يعلم ان موضع النزاع ما اذا اخذ المضاف النجس و القى فى الكثير المطلق فسلبه الاطلاق و لو (فلو خ) انعكس الفرض وجب الحكم بعدم الطهارة جزما لان موضع المضاف النجس نجس لا محالة فيبقى على نجاسته لان المضاف لا يطهر و المطلق لم يصل اليه فينجس المضاف به على تقدير طهارته انتهى .

اقول و هذا غير متجه لان موضوع المضاف النجس ليست نجاسته منفصلة متميزة غير نجاسة المضاف بل هى نجاسة المضاف فالحكم بطهارة جميع اجزاء المضاف حكم بطهارة المحل جزما اذ نجاسة المحل ليس الا عبارة عن نجاسة الاجزاء اللاصقة به بما حملت من النجاسة فاذا زالت نجاستها و طهرت كما هو المفروض فمن اين يحكم بنجاسة المحل فالاصح عدم الفرق بين الحالين على ان الاصحاب لم يذكروا الفرق اذ ليس بين اطراف المضاف النجس و بين الموضوع نجاسة غير سطح المتنجس و هو منه و الفرض طهارته .

«و لا يجوز رفع الحدث به» على المشهور الاصح لما ذكر من الادلة بل ادعى عليه الاجماع فان (بان خ) خلاف ابن بابويه فى جواز رفع الحدث الاصغر و الاكبر بماء الورد و نقل الشيخ فى الخلاف جوازه عن بعض الاصحاب غير مضرين فى الاجماع لكون الخلاف من معلوم النسب و استشكل بعدم معلومية من نقل عنهم الشيخ و كون دعواه الاجماع يدل على المعلومية عنده و يحتمل انه اراد به ابن بابويه و اعتقاد الاجماع بعد المعلومية غير مسلم لان نقله عن بعض اصحاب الحديث يحتمل عدم المعلومية فلا يتحقق دخول المعصوم فيه كذا قيل و حكى المصنف عن ابن بابويه بانه (انه خ) يجوز الوضوء و الغسل من الجنابة بماء الورد

لما رواه فى الكافى عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس بذلك وطعن فيها بسهل بن زياد وبما نقله ابن بابويه عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد من عدم الاعتماد على ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس فكيف يستدل بها، اقول لا حجة على ابن بابويه بذلك لان اعتماد المتقدمين ليس على مثل هذا الاصطلاح الجديد وانما يحتاج اليه من لم تصل اليه الكتب الاصول و جهل القرابين الموجهة للعمل مع ان بعض الاصحاب ذكر ان الرواية موجودة فى اصل يونس فلا يضر توسط محمد و لا سهل بن زياد و لا احتمال كون على بن محمد غير علان كما ذكره بعضهم او عدم اعتماد علان كما ذكره فخر الدين فى جامع المقال حيث جعل (صحة خ) عدة سهل متوقفة على صحة النقل عن النجاشى بأن محمد بن ابي عبدالله فيها هو ابن عون الاسدى فان كان صح النقل صحت و الا فلا مع انه ذكر فيها علان و لم يصححها به و اعلم ان عبارة الصدوق فى الفقيه هكذا وقال الصادق عليه السلام اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شىء و القلتان جرتان و لا بأس بالوضوء منه و الغسل من الجنابة و الاستياك بماء الورد انتهى ، و نسخة الاصل ليس فيها لفظة منه فعلى تقدير ثبوتها فالظاهر ان مرجع الضمير الكر المعبر عنه بالقلتين فيكون كلامه على هذا طبق كلام المشهور و الفائدة فيه الرد على الحنفية فانهم لا يجوزونه و ورد فى اخبارنا ذلك و حمل على التقية منهم و يكون قوله و الاستياك بماء الورد جملة برأسها و على نسخة الاصل فالظاهر منها ما نقل عنه لان الاستياك معطوف على ما قبله و يكون المجرور متعلقا بالثلاثة و هذا هو الظاهر لنقل العلماء منه ذلك و لتصريحه فى اخر اماليه بذلك حيث يقول و لا بأس بالوضوء و الغسل من الجنابة بماء الورد و الاصح المشهور كما قلنا للاجماع سابقا و لاحقا كما فى الذكري و هذا يؤيد ان من نقل عنه الشيخ معلوم النسب كما هو الظاهر و لرواية ابي نصر (ابى بصير خ) عن ابي عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلوة قال لا (الاخ) انما هو الماء و الصعيد و صحيحة ابن المغيرة عن بعض الصادقين (ع) قال

اذا كان الرجل لا يقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء و التيمم فان لم يقدر على الماء و كان نبيذا فانى سمعت حريزا يذكر فى حديث ان النبى صلى الله عليه وآله قد توضأ بنبيذ و لم يقدر على الماء و الظاهر ان قوله فان لم يقدر على الماء الخ ، انه كلام ابن المغيرة و المراد بالنبيذ هنا ما طرح فيه تميرات لطيب طعمه و تذهب ملوحته و لم يسلبه الاطلاق و المراد بالماء فى الروايتين الماء المطلق (للاطلاق خ) و هو الطهور و لقوله تعالى و انزلنا من السماء ماء طهورا فامتن بالمطلق المنزل من السماء و لو كان الطهور يحصل فى غيره لكان الامتنان بالاعم منه اعم امتنانا و لجواز وجدان المضاف عند فقدان المطلق الموجب للتيمم فى قوله تعالى و لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا حيث امر بالتيمم مع فقد المطلق وجد المضاف اولا و لشدوذ رواية يونس لمقابلتها لاجماع الخاصة و مطابقتها لمذهب العامة كابى بكر الاصم و ابن ابى ليلى فتحمل على التقية و قد قال بعض العلماء ان اكثر النقل عن الرضا عليه السلام فى خراسان بمجمع كثير من العامة و لهذا ترى اكثر الاخبار المنقولة عنه صلوات الله عليه توافق العامة و كونها فى اصل يونس لا ينافى حملها على التقية نعم ينافى الطعن فيها بالرواة و لجواز حمل ذلك على التحسين و التطيب به للصلوة كما ذكره الشيخ لان استعمال الرائحة الطيبة افضل منها لغيرها و الاخبار به متظافرة و قول بعض العلماء ان سلم التحسين فى الوضوء نظرا الى معناه اللغوى لم يسلم فى الغسل و كيف يمكن حمل الاغتسال عليه لا معنى له لانه اذا امكن الحمل فى الوضوء على التطيب للصلوة و انها به افضل و هو معنى التحسين لها فالاغتسال به ابلغ فى التطيب و التحسين فيكون ابلغ فى الامكان و نفى البأس منه عليه السلام عن ذلك نفى للاسراف فى الطيب و لو اغتسلت به اذ لا اسراف فى الطيب و لجواز ان يكون المراد بقوله ماء الورد الماء الذى وقع فيه الورد و لم يخرج منه عن الاطلاق فانه يسمى ماء الورد بالمجاورة كما ماء البئر و ماء البحر و قال المصنف فى التذكرة (هو خ) محمول على اللغوى او على الممتزج بماء الورد بحيث لا يسلبه الاطلاق و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و لما مضى من التحقيق و لان المنع من الصلوة

بدون الطهارة شرعى لا خلاف فيه بين المسلمين فتبقى ذمة المكلف مرهونة بالامر بالطهارة من رافع للمنع يقينا ولا يقين فى الطهارة من المضاف برفع المنع بهذه الرواية ولا سيما فى مقام مرجوحية الخلاف ولا ريب فى ان الاحتياط للرفع مع وجود المائتين فى استعمال المطلق وقول الشيخ التقي محمد تقي المجلسى (ره) ان الاحوط مع عدم المطلق الوضوء بالمضاف لا التيمم ضعيف لما مر ولانه ليس بماء و فاقد الماء فرضه التيمم للكتاب و السنة و الاجماع و كانه جنح الى ما رواه ابن بابويه فان صاحب التنقيح قال ان ابن بابويه لا يجوز ذلك مطلقا بل بماء الورد خاصة فى السفر عند عدم المطلق و قال فى الذكرى و ظاهر الحسن بن ابي عقيل حملها على الضرورة و طرد الحكم فى المضاف و الاستعمال و الاحتياط احسن من التجويز .

«و لا الخبث به و ان كان طاهرا» هذا مذهب اكثر الاصحاب و خالف فى ذلك ابن ابي عقيل فجوز به رفع الخبث مع عدم المطلق لانه اولى من الصلوة فى النجاسة و السيد المرتضى فى شرح الرسالة و قال يجوز عندنا ازالة النجاسة بالماء الطاهر غير الماء و هو قول المفيد فى المسائل الخلافية لا طلاق قوله تعالى و ثيابك فطهر و بما رواه الجمهور ان خولة بنت يسار سألت النبى صلى الله عليه و آله عن دم الحيض يصيب الثوب فقال صلى الله عليه و آله حثيه ثم اقرضيه ثم اغسله و لما رواه حكم بن حكيم الصيرفى عن الصادق عليه السلام قلت لاصيب الماء و قد اصاب يدى البول فامسحه بالحائط ثم تعرق يدى فامسح وجهى او بعض جسدى ثم يصيب ثوبى قال لا بأس و رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه على عليه السلام قال لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق و وجه الاستدلال (فى الاية خ) انه تعالى فى الاية امر بتطهير الثياب و لم يخص ذلك المطلق و لو اريد لبين و اطلق ليتناول كل مائع و كذا فى الرواية و كذا صرح به فى رواية (روايتى خ) حكم و غياث فانهما صريحتان فى ان المائع يزيل الخبث كازالة الدم بالبصاق و ما ذكر فى بعض الروايات من ازالة الماء لا ينفى ما سواه لانه احد الاشياء المزيلة للخبث و مثل حسنة الحلبي قضية فى عين و قضايا الاعيان

لا عموم لها فسلم ما نحن فيه و لو سلم التخصيص لم يدل على التعيين لجواز ان يكون للاغلبية و الافضلية شرعا او عرفا او الاكثرية و لان عين النجاسة لو حكمت لم يبق ما يتوجه اليه الخطاب كمن نذر ذبح شاة فماتت و لان الاصل جواز الازالة بكل مزيل فيبقى حتى يرد المنع الصريح و لان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة و قد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة اذ الثوب لا تلحقه عبادة و دعوى الاختصاص من التبادر العادى مردودة لان العادة لا تجب و لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت و النفط و غيرهما مما لم تجر العادة بالغسل فيه و لما جاز ذلك و لم يكن معتادا اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة و ان المراد بالغسل ما يتبادره اسمه حقيقة من غير اعتبار العادة و به قال ابو حنيفة و احمد فى احدى روايتيه و الاصح المشهور لما روه فى صحيحى مسلم و البخارى من حديث اسماء ان امرأة سألت النبى صلى الله عليه و آله عن دم الحيض يصيب الثوب فقال صلى الله عليه و آله حثيه ثم اقرضيه ثم اغسله بالماء و لما روى اصحابنا فى حسنة ابى العلا الخفاف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبى يبول على الثوب فقال (قال خ) يصب عليه الماء ثم يعصره و روى عن ابى عبد الله عليه السلام عن بول الصبى قال يصب عليه الماء و لحسنة الحلبي ايضا عن ابى عبد الله عليه السلام رجل اجنب فى ثوبه و ليس معه غيره فقال يصلى فيه و اذا وجد الماء غسله و غير ذلك مما ذكر فيها الماء للازالة ، وجه الاستدلال ان ازالة النجاسة اذا اطلقت تبادر الى الازالة بالمطلق و التبادر اماراة الحقيقة فحقيقة الازالة لا توجد بدونها و ان اطلقت الى (على خ) الازالة بغيره فمجاز كما فى رواية غياث لان غير المطلق انما يزيل ما كثف من النجاسة و اما قلعها حقيقة فلا يحصل بغير المطلق لانه بالغ فى رفته و لطافته و سرعة انفصاله و اتصاله و اضمحلاله و عدم دسومته و لزوجه مع ثقله و تلززه و عظم بلبته فهو اشد المائعات نفوذا فاذا مر بالنجاسة استخرجها من مسام المماس بحذافيرها و انفصل بها فى اسرع فعل على ما فيه من الطيب و البركة و امتنان الله تعالى به علينا لطهارة النجاسة المعنوية التى هى الحدث كما عن (عند خ) المفيد و السيد و (ان خ) غيره لا يرفع الحدث مع ان

العمدة فى ذلك على النية وهما يعلمان ان المطلق ابلغ فى الازالة فاعتباره فى ازالة الخبث اولى لعدم النية و لكثافته و لان من الخبث لطيفا لا يتعلق (لا يتعقل خ) ازالته بكثيف بدون ازالته مع لطخ من المتنجس كالبول و الماء النجس فلا يقلعهما ما هو اغلظ منهما لشدة نفوذهما الا مع ما حلا فيه كباطن القدم بالارض لتحلل الاجزاء لاسيما بالوطء على الارض تحللا سيالا كما حقق فى محله و للنص و المطلق متعبد به لذلك لما ذكرنا من عظم صفاته و ما لم نذكر انظر الى بيان جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فيما نقل عنه فى مصباح الشريعة قال عليه السلام فان الله قد جعل الماء مفتاح قربته و مناجاته و دليلا الى بساط خدمته و كما ان رحمته تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهر يطهر (يطهرها خ) الماء لا غير قال (الله خ) تعالى و هو الذى ارسل الرياح بشرى بين يدي رحمته و انزلنا من السماء ماء طهورا الى ان قال (ع) و تفكر فى صفاء الماء ورقته و طهوره و بركته و لطيف امتزاجه بكل شئ و فى كل شئ و استعمله فى تطهير الاعضاء التى امر الله بتطهيرها الحديث، و لان المايعات لغلظها و لزوجتها و دسومتها بالنسبة الى المطلق و بقاء نفوذها و نفوذها اذا حملت شيئا من النجاسة لم تنفصل عن المغسول بل يبقى اجزاء منها بما فيها من النجاسة فتتسع النجاسة كما هو ظاهر و عدم ذكر المطلق فى بعضها فى الغسل اتكال على ما علمه السائل بل لو اريد غيره لوجب الارشاد اليه لانه غير معلوم لافى التبادر و لافى العادة و لافى الخواطر و لان قضايا الاعيان حجة و الا لوجب التخصيص من الشارع كما فى صلواته صلى الله عليه و آله اذا ام الناس فى مرضه و هو قاعد سلمنا لكن اين ما امرونا بالتفريع اذ القوا اليها الاصول و لبطل العمومات و تعطلت الاحكام فى اكثر ما تعم به البلوى و التخصيص بالذكر ان لم يدل على التعيين احتيج الى التبيين و السكوت مع التخصيص بالذكر مع عدم سؤال يقتضيه و لا قرينة حال تنافيه يقتضى التعيين فيه فان قوله صلى الله عليه و آله ثم اغسله بالماء و قوله عليه السلام و يصب عليه الماء و اذا وجد الماء غسله، ظاهر فى المدعى و قوله و لان عين النجاسة لو حُكَّت لم يبق ما توجه (يتوجه خ) اليه الخطاب ان حكمت مع سطوح (سطح خ) المماس حتى

قلع معها منه شىء فمسلم ولكن هذا غير مراده وان كان انما حك النجاسة فقط فممنوع لتوجه الخطاب اليه بالتطهير بالمطلق (المطلق خ) كما فى صحيحة العيص قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر و قد عرق ذكره و فخذاه قال يغسل ذكره و فخذه و لا ريب ان الرجل لم يبق فى ذكره شيئا من جرم النجاسة و توجه الخطاب اليه لان الحك لا يقلع النجاسة الا على النحو الذى ذكرنا و قوله ان الاصل جواز الازالة بكل مزيل مدفوع لان الاصل الان للشرع بعد وروده بالمطلق لان الاصل الازالة به لقوله تعالى فجعلنا عاليها سافلها فافهم فانه من مكنون العلم و قوله ان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة و قد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة يدفعه ان النجاسة لم تزل وان لم تر ظاهرا لما قدمنا اذ المشاهدة عن بصيرة تريك وجودها و لانه اذا لاقى النجاسة انفعل عنها اتفاقا فيحتاج الى تطهير ، لا يقال ان المطلق كذلك لانا نمنع انفعاله عند وروده على النجاسة كما هو مذهبه فى الناصريات و الاجماع انعقد على عدم انفعال المطلق فى الازالة فبقى المضاف فى شرك الخلاف و لان الثوب النجس منع الشارع عليه السلام من الدخول فى الصلوة به و اذن بعد غسله بالماء فلو غسل بغيره بقى رهنا فى منعه حتى يحصل الاذن و اما رواية حكم بن حكيم الصيرفى فمطرحة لان البول لا يزول عن الجسد غير باطن القدمين و ما اشبههما بالتراب اتفاقا منا و منهما على ان الرواية لا دلالة فيها على الدعوى اذ (و خ) الدعوى ازالة النجاسة بالماء لا بالجامدات و قال صاحب الوافى انها تحتل ان يكون المسح ازال ظاهر النجاسة كله فبقيت رطوبة المتنجس لا النجاسة و انما تجب الازالة و التطهير من النجاسة لا من المتنجس او انه شاك فى اصابة البول ليده او لكل اليد و لم تعرق كل اليد او شك فى شمول العرق لها او اصابة اليد البدن او بعرقها فانه لا يضر مع اصل الطهارة اذ لا ينقض اليقين بالشك ابدا و مثلها صحيحة العيص عن ابي عبد الله عليه السلام عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا ، فى الاستدلال و الجواب عنها على انه ليس فيهما انه طاهر و نفى البأس يحتمل للضرورة و عدم الماء فنفى البأس عن الفعل مع الضرورة فيغسل اذا

وجد المطلق فهو اعم من الطهارة وهو لا يدل على الاخص ورواية غياث المتقدمة وروايته الاخرى عن ابي عبدالله عليه السلام عن ابيه عن على عليهما السلام لا يغسل بالبصاق شىء غير الدم وما فى الكافى وهو هكذا وروى ايضا انه لا يغسل بالريق شىء الا الدم ضعيفة لان الظاهر ان الاصل فيها غياث وهو بترى فلا عبرة بنقله وان كان ثقة فان امثال هذه الفرق يتسلط عليهم الشيطان لاسيما فى روايات العمل لقوله تعالى ولا تجد اكثرهم شاكرين وانما يعتبر رواية بعضهم غالبا اذا اعتضدت بروايات الامامية وكانت مقوية او بعملهم وهذه مخالفة فى العمل والرواية والاصل فلا يعمل بما يتفرد به ويتوجه عليه قوله تعالى ان جائكم فاسق بنأ فتيبنوا فتيبنا فوجدناه كاذبا على انه يمكن حملها على الاستعانة بالريق فى الغسل او على دم ما لا نفس له كدم البراغيث وغيرها وما قيل فى حمله انه فى الصريب الصيقل (الصقيل خ) كالسيف والمرأة فيجوز بالبصاق ليس بشىء لما قلنا من اتساع النجاسة وما رواه فى التهذيب عن عبدالاعلى عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألت عن الحجامة أفيها وضوء قال لا ولا يغسل مكانها لان الحجامة مؤتمن اذا كان ينظفه ولم يكن صبيا صغيرا، يحمل على ان الحجامة غسله فلا يغسل (يغسله خ) مرة اخرى لانه امين فى غسله بقرينة قوله اذا كان ينظفه الخ كما نرى كثيرا منهم يغسل موضع الحجامة وقد يكون لا يغسل مكانها اذا كان الغسل مضرا فينظف بالخرقة تخفيفا للنجاسة وتنشيفا لثلاث تعدى والله اعلم.

تذنيات: الاول لو مزج الطاهر من المضاف المسلوب الاوصاف كماء الورد اذا كان كذلك بالمطلق فالحكم للاكثر عند الشيخ فان تساويا جاز الاستعمال لانه مع عدم الاوصاف والامتزاج بمثله يتناوله الاطلاق قال فى الذكرى والقاضى ابن البراج يمنع اخذا بالاصل والاحتياط وقال سيد المدارك وعن ابن البراج المنع من الاستعمال مع المساواة وظاهر عبارة الذكرى انه يمنع مطلقا وقال المقداد فى التنقيح وقال القاضى بالمنع مطلقا اخذا بالاصل والاحتياط ولعل السيد انما خصص منعه مع المساواة من (فى خ) نقل الذكرى حيث نقل عن الشيخ الى ان قال فان تساويا جاز الاستعمال والقاضى ابن البراج الخ، يجعل (بجعل خ)

ضمير يمنعه يعود الى حالة المساواة و الظاهر من الذكرى الاطلاق كما قاله المقداد صريحا قال فى الذكرى و الشيخ الفاضل جمال الدين يقدر المخالفة كالحكومة فى الحر^١ فحينئذ يعتبر الوسط فى المخالفة فلا يعتبر فى الطعم حدة الخل و لا فى الرائحة ذكاء المسك و ينبغى اعتبار صفات الماء فى العذوبة و الرقة و الصفاء و اضدادها و لا فرق هنا بين قلة الماء و كثرته انتهى ، و قال نجم الدين فى الشرايع و لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر فى رفع الحدث به اطلاق الاسم و لم يفصل كما فصل غيره و هو قوى جدا و ان كان اذا تأملت عباراتهم لم تر اختلافالا فى الالفاظ فان الاسم هو مناط الحكم لان اعتبار صفات الماء كما فى الذكرى و تقدير المخالفة كما هو المنقول عن المصنف انما هو لتحصيل الاطلاق الا ما ذهب اليه ابن البراج و هو غير متجه لانه اذا مزج و تناوله الاطلاق لم يكن الاصل فيه المضاف لان المضاف الاصل فيه المطلق و انما عرض ما انحل فيه حتى اخرجه عن الاطلاق فاذا توجه الاطلاق الذى هو خاصة الحقيقة التى هى الاصل ذهب اسم المضاف الذى هو عارض بسبب عارض و اما الاحتياط فانما هو فى استعماله لا فى تركه و التيمم لان التيمم انما يشرع اذا لم يوجد المطلق (كما هو ظاهر خ) هذا فى معدوم الاوصاف و اما موجود الاوصاف فالحكم باعتبار الاسم باجماع الاصحاب على ما نقله جماعة .

الثانى لو اشتبه المضاف بالمطلق و لم يكن غير المشتبه وجب الطهارة بكل واحد منهما لان ذلك مقدمة للواجب اذ لا تحصل (لا يحصل خ) بواحد فقط للشك فى المطهر مع تيقن الحدث و ما لا يتم الواجب الا به واجب و لا يضرها عدم الجزم بالنية عند كل طهارة لان اشتراط الجزم فى الممكن نعم يشترط الجزم فيهما لا غير و لو وجد غير المشتبه وجب اجتنابهما و استعماله خاصة للجزم فى النية و كذا لو امكن مزجهما و لا يخرج المجتمع عن الاطلاق وجب و لا يستعمل كل منهما

^١ ذكروا فى باب الجراحات ان الحراصل العبد فى المقدر و ما لا تقدير فيه فالعبد اصل الحر فان الحكومة انما تتحقق بفرض الحر عبدا خاليا من الجنابة و يقوم حينئذ ثم يفرض بعد متصفا بها و ينسب التفاوت بين القيمتين فيؤخذ من الدية التى هى قيمة الحر بقدر النسبة ما لو كان عبدا هذه قيمته و بهذا الطريق هنا يستبين عنده (ره) حكم الماء الممتزج ، منه (اعلى الله مقامه)

حينئذ فلا يرتفع و الحال هذه بذلك الحدث الا عند من قال بالتخير في المزج و عدمه و بعضهم منع من المزج و بعضهم منع من استعمالهما كما ذكره المصنف في النهاية و قال الشهيد في الذكرى و لو ميز العدل في هذه المواضع امكن الاكتفاء لاصالة صحة اخباره و فيه ان مفاده الظن و لا يصار اليه مع امكان التوصل الى العلم باستعمال المطلق باستعمالهما و مثله التحرى و لو اخبر العدلان فالظاهر الاكتفاء باخبارهما لجوب قبول شهادتهما شرعا و الاولى ما ذكر اولاً و لو انقلب احدهما فالظاهر وجوب الوضوء و التيمم لتيقن حصول براءة الذمة من عهدة التكليف لاحتمال ان المنقلب هو المضاف فيتوضأ بالمطلق و لانه قبل الانقلاب كان مقطوعاً بوجوده و لاحتمال ان الباقي المضاف او المشتبه به كما قيل فتيمم (فيتيمم خ) و ليكن التيمم اخيراً ليتجه (لتتجه خ) صحته و يحتمل التيمم خاصة لان التكليف بالوضوء انما هو مع وجود المطلق و لم يتحقق و الا لتعين و لان الاصل البراءة من وجوب طهارتين و لان المضاف لا يرفع الحدث سواء كان عالماً بكونه مضافاً او لا و عالماً بالحكم او لا قال المصنف في النهاية فكما يجوز (لايجوز خ) رفع الحدث بالمضاف فكذا لايجوز بالمشتبه به و الوجه الاول و عندى انه لا فرق بين المشتبه الواحد و بين المشتبهين و انقلب احدهما و المصنف فرق بين المسألتين و هو كما ترى نعم لو اخبر العدل هنا بأن المنقلب (المشتبه خ) هو المضاف امكن الاكتفاء لافادته الظن و المرء متعبد بظنه و لا ينتقل الى البدل مع ظن وجود المبدل للخبر و اما العدلان فبطريق اولى .

الثالث لو نقص المطلق عن الطهارة و امكن تتميمه بالمضاف بحيث يبقى على اطلاقه فالوجه وجوب المزج لتوقف حصول الواجب على ممكن التحصيل و تحصيله بالمزج فيجب و قال في المبسوط لايجب عليه بل يكون فرضه التيمم و الاحوط و الاصح الاول لما قلنا و للاتفاق على صحة الطهارة به و للاتفاق على تعيينه بعد المزج و عدم جواز التيمم بعد حصول هذا الماء و لو وجد مطلقاً اخر تخير بينه و بين تتميم هذا واجبا تخيراً و استعمال ما شاء .

الرابع لو وقع في احد الاناثين او اكثر نجاسة و اشتبهها لم يجز استعمال

احدهما فى رفع حدث و لا خبث و لا فى شرب الامع الضرورة و ادعى اكثر اصحابنا عليه الاجماع و يكون فرض المحدث الذى لا يجد غيرهما التيمم لما رواه عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع فى احدهما قدر لا يدري ايهما هو و ليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا و يتيمم و مثله رواية سماعة و هما و ان كانا فاسدى المذهب الا انهما ثقتان فى الحديث و هما من الاوعية السوء التى ملأها عليهم السلام علما لتنقلها الى شيعتهم كما ورد عنهم عليهم السلام و الاصحاب تلقوهما بالقبول و عملوا و افتوا بمضمونهما و وهنهما منجبر بالشهرة و العمل و القبول و حملهما على المتغيرين احدهما بظاهر و الاخر بنجس عدول عن الظاهر المتبادر لا يلتفت اليه بعد ما ذكرنا (ذكر خ) و لا يفيد التحرى شيئا قال المصنف فى النهاية و لان الصلوة بالماء النجس حرام فالاقدام على ما لا يؤمن معه ان يكون نجسا اقدام على ما لا يؤمن معه فعل الحرام فيكون حراما و لانه لو جاز الاجتهاد هنا لجاز بين الماء و البول الخ، و قال هنا فى المعتبر و لو كان التحرى صوابا لا طرد فى الماء و البول و قد اجتمعوا على اطراح التحرى هناك و الاصح صحة التيمم لهذا و ان لم يهرق الانائين خلافا للنهية و الاهراق فى الروايتين كناية عن النجاسة لامكان الانتفاع بهما للشرب للضرورة و امكان تطهيرهما على حال كما لو وضع لتقاطر المطر و لو انقلب احدهما لم يجز التحرى و لم يزل يقين النجاسة و ليس الاصل الطهارة بل الاصل لحكم الشرع النجاسة خلافا لبعض الشافعية فيتوضأ و الحق و الاحوط ما قدمناه و لو ميز العدل لم يكف و ان اخبر بالسبب لعدم الدليل على القبول كما لا يجب القبول منه لو اخبر بالنجاسة و لو ميز العدلان او اخبرا بالنجاسة قبلت شهادتهما لجوب قبولها شرعا و تمسك ابن البراج باصل الطهارة فى النجاسة معارض بالاصل الشرعى من قبول ذلك و ان لم تفد القطع اذ مبنى اكثر احكام الشرع على ذلك و هذا احدها و لو شهدا بنجاسة احد الانائين و اخران بنجاسة الاخر فان لم يتنافيا نجسا معا و ان تنافيا فقال صاحب الذكرى ان ذلك اشتباه و القرعة و نجاستهما و طرح الشهادتين ضعيفة و قال الشيخ فى الخلاف سقطت شهادتهما و

اطلق وقال فى المبسوط الى ان قال على وجه يمكن او لا يمكن لا يجب القبول منهما والماء على اصل الطهارة و (او خ) النجاسة فايهما كان معلوما عمل به ثم قال و اذا قلنا اذا امكن الجمع بينهما قبلت شهادتهما و حكم بنجاسة الانائين كان قويا لان وجوب قبول شهادة الشاهدين معلوم من (فى خ) الشرع و ليس متنافيين انتهى، و الاصح ما ذكره فى الذكرى من ان ذلك اشتباه لانه مقتضى قبول الشهادة و النجاسة من النص فيحكم بنجاستهما للروايتين و الحكم بالنجاسة هنا بالينتين يوجب رفعهما و طرحهما مذهب الشافعى عند تعارض البيتين و مذهب اصحابنا اذا اشكل الامر الرجوع الى القرعة لكونها لكل امر مشكل و ليس هذه المسألة من مواضعها اذ موضعها (ما خ) لا مناص عنه و هذه لها المناس عنها الى التيمم .

تنبيهان: الاول لو تطهر باحد الانائين او بهما لم يصح صلواته و لم يرتفع حدثه و لا فرق بين ان يصلى بعد الوضوءين او بعد احدهما للمنع من استعمالهما بخلاف ما لو كان الاشتباه بين المطلق الطاهر و المضاف او المستعمل فى الحدث الاكبر على المنع من استعماله ثانيا .

الثانى لو احتاج الى امساك احدهما خوف العطش امسك ما شاء و لا يتحرى لعدم الفائدة و لو كان معه متيقن الطهارة و احد المشتبهين و اشتبها وجب الاجتناب للزوم اخذ الحائطة للدين و لو عطش شرب المتيقن و تيمم و كذا لو اراد الامساك للشرب او الطهارة امسك الطاهر و كذلك فى ازالة الخبث و لو احتاج الى الشرب و ازالة شرب الطاهر بخلاف المضاف و المستعمل فى الحدث الاكبر فان الطهارة اولى بالمطلق المطهر و ازالة الخبث اولى به مع المضاف لا مع المستعمل و قال المصنف فى النهاية و يحتمل وجوب استعمال احدهما فى غسل النجاسة عن الثوب و البدن مع عدم الانتشار لاولوية الصلوة مع شك النجاسة عليها مع تيقنها و مع الانتشار اشكال فان اوجبنا استعمال احدهما فى ازالة النجاسة فهل يجب الاجتهاد او يستعمل ايهما شاء الاقوى الاول انتهى، و الصحيح المنع و على الجواز فالاقوى عدم وجوب الاجتهاد لما مر و الله اعلم .

تذنيب تنظر سيد المدارك فى اصل هذه المسألة بأن اجتناب النجس لا يقطع

بوجوبه الا مع تحققه بعينه لا مع الشك فيه و فيه ان المشتبهين واحدهما بول لا يتحقق (لم يتحقق خ) النجس بعينه بل هو مشكوك فيه كما نقول مع انهم اتفقوا على اجتنابهما قولاً واحداً ولا فرق بين الصورتين على ان القطع بوجوب (يوجب خ) الاجتناب ثابت بهاتين الروايتين المعتضدتين بالعمل المدعى عليه الاجماع عملاً و فتوى و استبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعاً كما ذكر (ذكرنا خ) غير ملتفت اليه بعين التحقيق و التنظير بحكم واجدى المنى فى الثوب المشترك قياس مع الفارق و الفارق النص و لان مناط الحكم فى (مناط حكم خ) واجدى المنى بمكلفين كل منهما كلف لوصف اقتضاه لا باعتبار اخر (الاخر خ) و ان اقتضى الاشتراك فى ثوب واحد حصر الجنابة فيهما فان كل واحد مكلف بنفسه لا باعتبار الاخر فلما لم يكن المقتضى مورداً للتكليف ضعفت نسبة الجنابة التى لم تصح نسبتها اليها (اليهما خ) الا من جهة الاشتراك الى مكلف لا يصح ان يخص عقلاً ولا نقلاً بما لا يختص به و لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى فسقط لزوم الحكم لكل منهما و لهذا اذا قويت الرابطة بينهما حتى كأنهما شىء واحد ظهر اثر الاختصاص كما لو ام احدهما الاخر فان المأموم على الاصح لما قلنا تبطل صلواته اذا لم يقرأ لنفسه و اذا قرأ ضعفت الرابطة و قوى الاستقلال زال الاحتمال فهم من فهم ثم لما زال الاختصاص المقتضى للزوم المقتضى للوجوب اقتضى الاشتراك و العموم لاستحباب الغسل لهما مثلاً و غيره و اما فى الانائين المشتبهين فان مناط الاشتباه المشتمل على الممنوع منه بمكلف واحد و ان كثرت المشتبهات او لم يبق الا واحد منها فكلف بما اختص به بل لا يمكن فرض الاشتراك و ان كثر المكلفون كما هناك فالمسألة فى الحقيقة على العكس فالمناظرة بها قياس مع الفارق و قول السيد و اعترف به الاصحاب فى غير المحصور ايضاً و الفرق بينه و بين المحصور غير واضح عند التأمل انما فرقوا بين المحصور و غيره ان غير المحصور لو وجب اجتنابه لزم الحرج و هو منفى بالاية و لا يلزم من اجتناب المشتبهين حرج بل لنا المخرج الى التيمم و اذا احتيج اليهما للشرب كما مر جاز بل وجب استعمالهما و قوله و يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع

النجاسة فى الماء و خارجه لم ينجس الماء بذلك و لم يمنع من استعماله و هو مؤيد لما ذكرناه مدخول لان الشك فى النجاسة لا يعارض اصل الطهارة و اما هناك فالاصل النجاسة من حكم الحاكم حتى يرد منه التطهير و لم يرد و لا يقال ان الاصل هنا (هناك خ) الطهارة لان ذلك الاصل محاه الاصل الطارى فهذا الان هو الاصل و انتقلنا من معلوم الى معلوم و قوله اطلاق النص و كلام الاصحاب يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين ما لو كان الاشتباه حاصلًا من حين العلم بوقوع النجاسة و بين ما لو طرأ الاشتباه بعد تعيين النجس فى نفسه ثم قال و الفرق بينهما محتمل لتحقيق المنع من استصحاب ذلك المتعين فيستصحب الى ان يثبت الناقل عنه منقوض بمنع الاحتمال لان تعيين النجس فى نفس الامر حاصل قبل الاشتباه و بعده كما هو المفروض و انما المفقود تعيينه بعد الاشتباه فى الحالتين و قد ثبت الناقل عن الاستصحاب و هو النص فثبت حكم المنع منهما مطلقا و قوله و لو اصاب احد الاناثين جسم طاهر بحيث ينجس بالملاقة لو كان الملاقى معلوم النجاسة فهل يجب اجتنابه كالنجس ام يبقى على اصل الطهارة فيه و جهان اظهرهما الثانى و به قطع المحقق الشيخ على (ره) فى حاشية الكتاب و مال اليه جدى قدس سره فى روض الجنان لان احتمال ملاقة النجس لا يرفع الطهارة المتيقنة الخ ، مدفوع بأن اختيارهما لا ينافى ما قلناه و انما ينافى ما قاله لان من يقول بذلك اراد ان الاناثين من جهة النص منع من استعمالهما فقام ذلك مقام نجاستهما (النجاسة خ) فى حظر الاستعمال فاذا باشر احدهما جسما يبقى على اصل الطهارة و لكن ليس هذا مقابلا لكلامنا بل المقابل لكلامنا انه اذا ازيل به نجاسة او تطهر به عن حدث هل يطهر الخبث و يرتفع الحدث فليقل و دون ذلك خرط القتاد فاذا لم يزل الخبث و لا يرفع الحدث لم يكن له مصرف الا انه اذا باشر الطاهر لم ينجسه فلا يكون للتنظر (للتنظير خ) من اصله فائدة .

الخامس لا تجوز الطهارة من الماء المغصوب لانه تصرف فى مال الغير بغير اذنه و هو قبيح ممنوع منه عقلا و نقلا فان استعماله فى رفع الحدث بطلت الطهارة ان علم الغصب و الحكم و اثم و لزمه المثل او القيمة و لو اشتبه بالمباح فلا يظهر و

الاحوط وجوب تجنبهما فلو تطهر بهما بطلت لاستلزامه للتصرف فى مال الغير بغير اذنه و هو منهى عنه و النهى فى العبادة يستلزم الفساد و كل منهما منهى عنه لاستلزامه ذلك اذ لا يرتفع الحدث باستعمال احدهما قولاً واحداً و لانه لا يؤمن معه ذلك المحذور و لا يكفى الاجتهاد و لا التحرى و قال فى المنتهى و لو تطهر بهما ففي الاجزاء نظر ينشأ من اتيانه به و هو الطهارة بماء مملوك فيخرج عن العهدة و من طهارته بماء منهى عنه فيبطل و هو الاقوى و لو جهل الحكم فكذلك عند الاكثر لعدم المعذورية و القول بالصحة فى الاشتباه مع جهل الحكم قوى و ان كان القول بالبطلان مع تعيين الغصب و جهل الحكم اقوى و لو جهل الغصب او نسيه صحت طهارته لامتناله بالمأمور (به خ) و لان المانع هو العلم بالغصب و هو مفقود فلا يكون منهياً عنه و لقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء و يلزم الجميع المثل او القيمة (كما مر خ) لان الجهل و النسيان انما يرفع الاثم لا الحق حتى انه لو استمر الجهل و النسيان الى الآخرة تولى اداءه الشارع عليه السلام و اذا لم ينكشف الحال من المشتبه طلب الخلاص من الحق بصلح او شبهه و لو انكشف فان وافق المغصوب فكما مر انفاً و لو وافق المباح سقط الضمان خاصة و لو اذن المالك فان خصص اقتصر على تخصيصه و ان اطلق لم يشمل الغاصب لان شاهد حال الغصب اقوى من اطلاق الاذن و لو اذن لكل احد فالظاهر انه لا يشمل ذلك ما لم يخصه ثم ان كان قبل الاستعمال فان علم الاذن قبل فلا كلام فى الجواز و لو لم يعلم ففي صحة طهارته اشكال ينشأ من جرأته على ما نهى عنه فتبطل و من امتناله الامر المطابق للواقع و الاصح البطلان و لا يعتبر بالظن الكاذب و اما الاثم فان تاب من لم يعلم الاذن و طلب من المالك البراءة مع الامكان او عزم مع عدمه فلا اثم و الا فلا و ان كان بعد الاستعمال لم يؤثر شيئاً فى رفع الحدث من استعماله (لا استعماله خ) للمنهى عنه و النهى يستلزم فى العبادة الفساد لمنافاته للقربة فهو محدث تجب عليه الطهارة لما تجب له و على كل تقدير فلا يؤثر الاذن فى سقوط الضمان شيئاً و لو استعمل ذلك المغصوب او المشتبه به فى ازالة النجاسة طهر المحل و اثم و ضمن للمنع من التصرف فى مال الغير بغير اذن و كذا فى المشتبه على النحو الذى

مر و لو صلى فى الثوب المغسول بالمغصوب و كان رطبا فان امكن انفصال ما فيه من الماء بالعصر و رده الى مالكه و جب فلو صلى فيه بطلت صلواته و لو لم يمكن استخراج شىء منه صحت (صلواته خ) لانه كالشئ التالف الذى لا يمكن رده و مثل هذا ماء الشئ الذى لا يقصد منه الماء لذاته كالبطيخ لو اصاب الثوب ماءه و هو مغصوب صحت صلواته لذلك و غسل الميت عبادة على الاصح لا اعتبار النية فيه و هى الفارقة بين العبادة و غيرها و لدلالة بعض الاخبار على ذلك فى تعليل وجوبه بخروج النطفة و تشبيهه بالجنابة فتجرى فيه تلك الاحكام و قيل انه كازالة النجاسة و النية تكليف الحى و التعليل و التشبيه لا دلالة فيهما فيطهر بالمغصوب و الاصح الاول.

تمتة لو غصب ارضا فحفر فيها بئرا فالاصح ان الماء ايضا مغصوب لا تجوز به الطهارة و لو اجرى اليها ماء مباحا فان حصل فى ملكه قبل لم يكن مغصوبا و الا فقيل انه يملكه المالك بحصوله فى ملكه و ان لم يتول سياقه و الاصح انه ليس بمغصوب و انه للسائق و يترتب عليها ما مر من الاحكام و يتيمم مع وجود المغصوب لانه بحكم المعدوم و كذا المشتبه للنهى عن استعماله على الاصح كما ذكرناه.

قال قدس سره «مسائل» و هى اربع ذكر لتتميم مباحث المياه «الاولى: الماء المستعمل فى رفع الحدث طاهر مطهر» الماء المستعمل فى رفع الحدث الاصغر طاهر مطهر اجماعا منا و عليه اكثر الجمهور لقوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شىء الا ما غير طعمه او ريحه و لما رواه الجمهور ان النبى صلى الله عليه و آله مسح رأسه بفضل ما كان فى يده و انه صلى الله عليه و آله قال الماء لا يجنب و عنه صلى الله عليه و آله الماء ليس عليه جنابة و انه صلى الله عليه و آله كان اذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه و صب عليه السلام على جابر من وضوئه و لرواية زرارة عن احدهما عليهما السلام قال كان النبى صلى الله عليه و آله اذا توضأ اجتبى ما سقط من وضوئه فيتوضؤون به و رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل الى ان قال عليه السلام فاما

الذى يتوضأ به الرجل فيغسل وجهه ويده فى شىء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره و يتوضأ به و غيرها و لان الاستعمال لا يخرججه عن الاطلاق لا شرعا و لا عرفا و لا لغة فيكون طاهرا للآية و الرواية و للاستصحاب و قال الشافعى فى الجديد انه طاهر غير مطهر لكونه مضافا الى الاستعمال و قال ابوحنيفة انه نجس نجاسة غليظة كالدم لا عفو عما زاد عن قدر الدرهم منه فى ثوب المصلى و ما قدمنا من النقل منهم عن النبى صلى الله عليه و آله مبطل لما ذهب اليه و لا فرق بين رافع الحدث الاصغر و التجديدى و لا بين المرة الاولى و الثانية كما توهمه الشافعى لان الحدث ليس نجاسة جسمية كالخبث ينفصل عن محله و يكون فى الغسالة و انما هو نجاسة معنوية و خبث حكمى و لهذا يقال ارتفع و لا يقال زال الاعلى معنى ارتفع و بالعكس مع ان دعوى الانتقال مصادرة كما قاله صاحب المعبر و المراد بهذا الماء ما جمع من المتقاطر من الوجه و اليدين كما اشار عليه السلام اليه فى رواية عبدالله بن سنان فى شىء نظيف و الظاهر ان المراد بقوله عليه السلام فى رواية عبدالله بن سنان فاما الذى يتوضأ به الرجل فيغسل وجهه ويده فى شىء نظيف الخ، الوضوء الشرعى لدلالة ما ذكر من الاخبار عليه بأن المسؤول عنه انما هو الوضوء لتوهم الناس انه لا يستعمل مرتين فى رفع حدث فبين صلى الله عليه و آله لهم ذلك و اقرهم عليه و هو المتبادر من ذلك و صرحت به رواية زرارة و قوله فيغسل وجهه ويده فى شىء نظيف، ارشاد منه للسائل لانه اذا غسل وجهه ويده فى وضوئه فى اثناء نظيف بقى على حكم طهارته اذ لو كان فى نجس نجس على ان الوضوء الشرعى لا يحصل منه ماء ينفصل الا من وجهه و يديه عندنا الا عند من يغسل رجله و ليس لنا معهم كلام و قول صاحب استقصاء الاعتبار فى شرح الاستبصار فالظاهر ان المراد به غسل الوجه و اليدين لا الوضوء الشرعى و احتمال ارادة الوضوء الشرعى لا يضر بالحال الا من جهة التخصيص بوضوء غير الغاسل و وجهه ويده و مقتضى الاول جواز الاستعمال مطلقا الا ان الاجماع قد ادعى فى المنتهى و المعبر على ان المستعمل فى رفع الاصغر طاهر مطهر من غير فرق بين الذى رفع به الحدث و غيره الخ، لا معنى له لا فى ترجيحه الوضوء اللغوى من

الرواية ولا فى نقله ما ادعى عليه الاجماع لتعقيد كلامه و بعده عن مرامه و بيان ذلك لا مزية فيه و اما المستعمل فى رفع الحدث الاكبر كالجنابة فهو طاهر اذا خلا جسد الجنب من النجاسة اجماعاً منا للاصل و لان التنجيس انما يثبت من الشرع و لم يدل عليه و رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و اشباهه من جمع المستعمل مع الغسالة التى قيل فيها بالنجاسة المقتضى للتسوية المستلزمة للنجاسة لاتدل على ذلك لان المشاركة فى المنع من الوضوء كافية و ان اقتضت المجامعة فى الذكرى (الذكر خ) لا تقتضى التسوية من كل وجه على ان المستعمل فيها محمول على استعمال من على بدنه نجاسة بقرينة التشريك فيكون غسالة كذا قاله بعض الاصحاب و للعموم الشامل له و هل هو مطهر ام لا فذهب الشيخان و الصدوقان و كثير من المتقدمين الى عدم طهوريته لرواية عبدالله بن سنان المتقدمة و لرواية بكر بن كرب قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يغتسل من الجنابة فيغسل رجله بعد الغسل فقال ان كان يغتسل فى مكان يسيل الماء على رجله فلا عليه ان يغسلهما و ان كان يغتسل فى مكان تستقع رجلاه فى الماء فليغسلهما و ما رواه محمد بن اسمعيل قال سمعت رجلاً يقول لابي عبدالله عليه السلام انى ادخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك فاغتسل و ينتضح على بعد ما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا بأس و كذلك صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ و خبر محمد بن على بن جعفر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال من اغتسل من الماء الذى اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلوم الا نفسه فقلت لابي الحسن عليه السلام ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذى هو شرهما و كل ما خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين و مرسله على بن الحكم عن ابي الحسن عليه السلام و فيها و يغتسل فيه ولد الزنا و الناصب لنا اهل البيت و هو شرهم و صحيحة ابن

مسكان و تقدمت الى غير ذلك وقال المرتضى وابن ادريس والعلامة ومن تبعهم بطهوريته لانه يمتنع التيمم مع وجوده فيجب استعماله و هو الاصح لانه ماء مطلق طاهر فى الاصل مطهر و رفع طهوريته مشكوك فيه بل لم يثبت ما يدل على ذلك لقيام الاحتمال المساوى لخلافه و قول الشيخين انه صلى الله عليه وآله نهى عن اغتسال الجنب فى الراكد فاما لسلب الطهورية او لسلب الطهارة و ايا ما كان فالمدعى حاصل و لان الصحابة اذا اعوزهم الماء لم يجمعوا المستعمل لطهارة اخرى و لما مر من الاخبار ليس بشيء لان النهى عن الاغتسال للتنزيه لا لسلب الطهارة للاجماع على ذلك و لا لسلب الطهورية و الا لما جاز استعماله مطلقا كما فى صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال نعم و كذا يظهر من صحيحة العيص بن القاسم قال سألت ابا عبدالله عليه السلام هل يغتسل الرجل والمرأة من اناء واحد فقال نعم يفرغان على ايديهما قبل ان يدخل ايديهما الاناء قال و سألت عن سؤر الحائض فقال لا تتوضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة ثم تغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء و كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو و عائشة فى اناء واحد فيغتسلان جميعا انتهى ، لا يقال ان هذا لا يلزم ان يكون مستعملا لانا نقول انه لا يكاد يسلم من القطرة المنفصلة حالة الاغتسال ان تقع فى الاناء و بذلك يتحقق الاستعمال و هو ظاهر و قد صرح بذلك فى صحيحة الفضيل بن يسار عن ابي عبدالله عليه السلام قال فى الجنب يغتسل فينضح (من الماء خ) من الارض فى الاناء (انائه خ) فقال لا بأس هذا مما قال الله ماجعل عليكم فى الدين من حرج و فى الصحيح عن الفضيل بن يسار قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الجنب يغتسل فينضح من الماء من الارض فى الاناء فقال لا بأس هذا مما قال الله ماجعل عليكم فى الدين من حرج و لو لم يجز استعماله لمانفى البأس عنه و ليس فى ترك الاستعمال حرج لقيام التيمم مقامه حيث لا يكون رافعا للحدث مع فقد غيره من الماء كما فى صحيحة على بن جعفر عن ابي الحسن الاول عليهما السلام قال سألت عن الرجل يصيب الماء فى ساقية او مستنقع أ يغتسل منه للجنابة او يتوضأ منه

للصلوة اذا كان لا يجد غيره و الماء لا يبلغ صاعا للجنابة و لا مدا للوضوء و هو متفرق فكيف يصنع و هو يتخوف ان تكون السباع قد شربت منه فقال اذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضحه خلفه و كفا عن امامه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله فان خشى الايكفيه غسل رأسه ثلاث مرات ثم مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه فان السؤال عن ماء قليل يلزم من استعماله استعمال المستعمل اذا لم يجد غيره فلو لم يكن مطهرا لامره بالتييم و لما كان المقام مقام كراهة دله على التفصى منهما مهما امكن فامره ان ينضح الارض حوله لثلاث رجوع الغسالة المستعملة فيه التى لاجلها ورد النهى فان الارض اذا نضحت شربت الماء بسرعة اذا كانت يابسة و لاسيما اذا كان عليها تراب فان القطرة اذا وقعت لبست منه غلافا فتدرجت و وقعت فى الماء قال له فان خشى الايكفيه يعنى اذا خشى نقص الماء بحيث يدعوه ذلك الى التيمم المشروط صحته بفقد الماء استعمال هذا و ان رجعت الغسالة فيه و هو قوله عليه السلام فان ذلك يجزيه و من اجل ان المقام مقام كراهة صرح بها خبر محمد بن على بن جعفر عليه السلام بأن استعماله قد يورث الجذام فتكون الحكمة فى الكراهة من جهة الطب كما فى هذا الخبر و من جهة النجاسة الخبيثة لان الجنب قد لا يخلو منها و لهذا علل فى الاخبار المتقدمة باغتسال ولد الزنا و الناصب و حيث لم يتحتم حصول الغاية التى لاجلها جاء النهى فى كل مستعمل بفتح الميم الاخيرة بالنسبة الى النجاسة و لكل مستعمل بكسر الميم الاخيرة بالنسبة الى المرض توجه حمل النهى على الكراهة كما هو شأن امثال هذا المقام و اما رواية ابن سنان ففيها مع جمع المستعمل مع الغسالة التى لا تخلو غالبا من النجاسة ان فى طريقها ابن فضال و هو فطحى قد امرنا بالتثبت عند خبره و احمد بن هلال و هو غال ضعيف وردت فيه ذموم كثيرة عن سيدنا ابى محمد العسكري عليه السلام مع امكان حمل نفى الجواز فيها على نفى الارجح لانه احد افراد الجواز و اما عدم جمع الصحابة للمستعمل لطهارة اخرى فان ذلك انما يكون عند قلة الماء و فى تلك الحال يكتفون عند الاستعمال باقل ما يمكن به الاجزاء و لا يكاد يجتمع منه شىء ينتفع به فى طهارة مع ما فيه من الكلفة الا بأن

يجمع من كثيرين لو اتفق استعمالهم و حفظهم لذلك و هذا فرد نادر لا ينبه على مثله الحكيم مع ما فيه من لزوم الاطلاع على جنابة الغير التى يراد منهم كمال الاستتار فيها فسقط الاحتجاج بذلك لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد فالقول ببقاء الطهورية مع موافقة الاصل الصحيح المتيقن هو الصحيح المتيقن و الله اعلم .

فروع : الاول الحكم ببقاء الطهورية انما هو على تقدير خلو بدن (جسد خ) الجنب و الحائض من النجاسة العينية و اما اذا كانت فيه نجاسة و كان الماء المستعمل كرا قبل الاستعمال و لم يكن بئرا فكذلك بالنص و الاجماع و ان كان بئرا فقد مر الكلام فيه فى احكام البئر و ان لم يكن كرا كان نجسا لانه ماء قليل لاقى نجاسة و قال فى المنتهى فالمستعمل اذا قل عن الكر نجس اجماعا فان اراد بالاجماع المحصل من القرابين القاطعة بدخول قول المعصوم عليه السلام فى جملة اقوال الاكثرين القائلين بانفعال القليل و ان ما ورد عنهم عليهم السلام مما يوهم بعدم انفعال القليل انما اريد به غايات عشر عليها على سبيل القطع من القرابين الحالية و المقالية بحيث وضع كلا فى موضعها كالتقية فى صحيحة محمد بن الميسر المتقدمة هناك بقرينة ذكر الوضوء مع الغسل مثلا و كالقلة العرفية العامة لا الخاصة و ان المراد بالقذر المذى لا المنى كما مر الى غير ذلك حتى وصل بذلك الى اليقين بدخول قوله عليه السلام فى جملة اقوال القائلين بالانفعال فنعم ما اراد و هو المراد و الا فان الاجماع لم يثبت كما مر من خلاف ابن ابي عقيل و اتباعه .

الثانى اذا كان كرا بعد الاستعمال فقال الشيخ فى المبسوط زال عنه حكم المنع و هو كذلك لقولهم عليهم السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و تردد فى الخلاف بناء على انه ماء محكوم بالمنع من استعماله قبل بلوغه كرا فكذا بعده عملا باستصحاب نفس الشرع و قال المصنف فى المنتهى و الذى اختاره تفريعا على القول بالمنع زوال المنع ههنا لان بلوغ الكرية موجب لعدم انفعال الماء عن الملاقى و ما ذلك الا لقوته فكيف يبقى انفعاله عن ارتفاع الحدث الذى لو كانت نجاسة لكانت تقديرية و لانه لو اغتسل فى كر لمابقى انفعاله لعدمه فكذا

المجتمع ولا يخفى ما فى هذا الكلام لانه انما (يتم خ) على ما اخترناه من مذهب السيد وابن ادريس فيما لو تمت القليل الملاقى للنجاسة كرا كما تقدم واما على ما يختاره (مختاره خ) فلا بل ما ذكره حجة لنا عليه هناك وهنا واما قوله (ره) لا يقال يرد ذلك فى النجاسة العينية لانا نقول هناك انما حكمنا بعدم الزوال لارتفاع قوة الطهارة بخلاف المتنازع فيه فلا يدفع عنه ما يرد عليه لان الطهارة ليست (ليس خ) منشأ للطهورية وان بلغت الكرية والا لكان المضاف اذا بلغ الكر كان طهورا فان كان بلوغ الكر من المطلق موجبا لرفع المنع لقوته كما ذكر فمرحبا بالوفاق وارتفاع الخلاف والا فليقل بقول الخلاف هنا ليم له ما هناك.

الثالث لو ارتمس فيه ناويا للغسل صار الماء مستعملا و طهر الجنب بلا كراهة لان الاستعمال انما يتحقق بعد ذلك و كذا لو ارتمس فيه اثنان دفعة عرفية بحيث لا يكون بينهما تقدم ولا تأخر عرفا ولو سبق احدهما كان مستعملا فى حق الثانى ولو مسه بشيء من جسده بنية غسله و كان مرتبا و تساقط فيه (من خ) ذلك العضو ماء كان مستعملا و لو كان لا بنية غسله فظاهر المفيد ذلك و قال المصنف فالاقرب ان الماء لا يصير مستعملا و هو الاقرب لصراحة الاخبار بأن المستعمل انما هو فى الاغتسال لا بالمس و الامر بغسل اليدين للاغتسال من الاناء ارشادا للاستظهار عما عسى ان يكون قذر لا يعلم.

الرابع لو اجتمع من المستعمل كر فوقعت فيه نجاسة فقال فى المعتبر لم تنجسه نعم لا يرتفع ما كان فيه من المنع و هو جار على حكمه عليه من ذهاب طهوريته و قد كان نسبة رفع الطهورية الى الرواية و الحق انه طاهر مطهر لما قلنا انفا.

الخامس المستعمل فى الاغسال المندوبة و فى غسل الثوب و الاناء الطاهرين ليس بمستعمل بهذا المعنى عندنا خلافا للحنفية بل لو غسل يده للطعام او منه كان مستعملا عندهم لانه استعمال مندوب اليه شرعا بخلاف ما لو ازال به الوسخ الطاهر و الحق عدم الاستعمال مطلقا هنا.

السادس لو ارتمس فى القليل بحيث يشمله فنوى رفع الحدث و بعد ما نوى

استعمل ذلك الماء اخر قبل ان يخرج الاول منه فهل يكون فى حق الثانى مستعملا قبل خروج الاول من الحالة التى نوى فيها ام لا لانه انما يكون مستعملا بعد الانفصال و الحق الثانى لعدم تحقق الانفصال الذى يتوقف عليه تحقق الاستعمال المذكور و الاعداد الغسل الترتيبى الذى هو افضل من الارتماس .

السابع لو اغتسل فيه واجد المنى فى الثوب المشترك فهل يكون بذلك مستعملا الاصح لا لعدم تعيين (تعين خ) الجنابة و الاستحباب حكم و تعبد شرعى و الا لما جاز لبثهما فى المسجد و اما بطلان صلوة المأموم منهما على القول به فلشدة الارتباط كما فى بيع الصفقة فتعين الجنابة مع وحدة الصلوة عند القائل به و لذا لو اغتسل فيه لم يتحقق الاستعمال و ان انحصرت الجنابة فيهما لعدم التعيين (التعين خ) فى كل منهما لعدم الوحدة حينئذ بخلاف الصلوة و مثل ذلك الشاكة فى الحيض كناسية الوقت مع استمرار الدم اذا اغتسلت فى الاوقات المحتملة للانقطاع فان الاصح عدم تحقق الاستعمال للاصل الثابت و للشك فيما يزيله .

الثامن المستعمل فى غسل الجمعة و العيدين و الكسوف مع استيعاب الاحتراق و لو قلنا بوجوب ذلك فيما قيل فيه بالوجوب طاهر مطهر اما على القول بالاستحباب فقد مر و هو ظاهر و اما على القول بالوجوب فكذلك لان الظاهر ان ذلك انما يكون فى الاحداث الكبرى الظاهرة و لو قلنا بوجوب غسل الكسوف و الخسوف كذلك و لرؤية المصلوب بعد ثلاثة ايام فيما (مما خ) قيل فيه بالوجوب و قلنا انها احداث معنوية فالظاهر عدم تحقق الاستعمال فيها لان مبنى هذا الحكم على ما اسسه الشارع عليه السلام من الاحكام الظاهرة لان ما يعم به التكليف يجرى على المعروف غالبا و الله اعلم (بالصواب و اليه المرجع و المآب خ) .

«الثانية: الماء المستعمل فى ازالة النجاسة نجس سواء تغير بالنجاسة او لم يتغير عدا ماء الاستنجاء» اعلم ان الغسالة و هو الماء القليل الذى تغسل به النجاسة اما ان يتغير بالنجاسة احد اوصافه الثلاثة او لا فان تغير نجس بالنص و الاجماع و ان لم يتغير بها فقال فى المبسوط فهو نجس و فى الناس من قال لا ينجس اذا لم تغلب النجاسة على احد اوصافه و هو قوى و الاول احوط هـ، و قال فى الخلاف فى

موضع منه اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء عن المحل فاصاب الثوب او البدن فان كان من الغسلة الاولى فانه نجس و يجب غسله و الموضع الذى يصيبه فان كان من الغسلة الثانية لا يجب غسله الا ان يكون متغيرا بالنجاسة و فى موضع اخر منه قال اذا اصاب من الماء الذى يغسل به الاناء من ولوغ الكلب ثوب الانسان او جسده لا يجب غسله سواء كان من الدفعة الاولى (او الثانية خ) او الثالثة و قال فى الدروس و فى ازالة النجاسة نجس ان تغير و الا فنجس فى الاولى على قول و مطلقا على قول و كرافع الاكبر على قول و طاهر اذا ورد على النجاسة على قول و الاولى ان ماء الغسالة كمغسولها قبلها و فى الخلاف طهارة غسلى الولوغ و الاخبار غير مصرحة بنجاسته انتهى ، و قال فى البيان و الماء المستعمل فى غسل النجاسة نجس سواء (كان خ) فى الاولى او الثانية او ثالثة الولوغ او سبع الخنزير و لو اجتزأنا بالاولى فى موضعها حكمنا بطهارة الثانية انتهى ، و بالجملة فالاقوال فيها مختلفة فمنهم من قال الغسالة كالمحل قبلها فيغسل ما اصابته من الغسلة الاولى تمام العدد و من الثانية بنقص واحدة و هكذا الى السبع لانها اخر المقدرات اذ بعد ذلك المقدر لتلك النجاسة سواء كانت من ذى المرتين او ذى الثلث او ذى السبع كالقارة و الخنزير طاهرة اتفاقا و ذلك فى غير مخصوص النجاسة كالولوغ فان الغسالة منها ليست بحكمه و هذا مختار الشهيدان فى اللعة و الروضة عليها و منهم من قال كالمحل بعدها فيغسل عن الاولى بنقص واحدة و هكذا و منهم من قال كالمحل قبله اى الغسل فهى نجسة مطلقا و منهم من قال كالمحل بعده اى الغسل فهى طاهرة مطلقا و منهم من جعل حكم الغسالة حكم المستعمل عنده فى الحدث الاكبر طاهر غير مطهر و يظهر من ظاهر عبارة المعبر ذلك حيث قال ان ما تزال به النجاسة لا يرفع الحدث هـ ، و لعل التشريك مستفاد من رواية عبدالله بن سنان المتقدمة و الاصح القول بالنجاسة مطلقا لانه ماء قليل لا قى نجاسة فيجب ان ينجس و هو مختار صاحب المعبر و الشيخ فى المبسوط و ان قوى فيه الطهارة الا انه جعل ذلك احوط كما مر كلامه اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فتحوط كليتها عن منع المانع النصوص المستفيضة الصحيحة الصريحة كما تقدم خرج من

ذلك ما اخرج النص الصريح المعتضد بالعمل والوفاق كماء الاستنجاء وان قيل فيه بالعفو لعدم المنافاة هنا فبقى ما سواه داخلا تحت منطوق تلك الاخبار ولا يخرج شيئا منه ما اورده المطهرون من الاعتبار لانه فى الحقيقة اجتهاد فى مقابلة النص بل فى صحيح الاعتبار حقيقة مطابقة تلك الاخبار وان اردت ان اتلو عليك بعض ذلك تنبيهها لطريق البيان ومشاهدة للعيان (العيان خ) فاستمع لما يوحى .

اعلم ان الراعين اعنى اصحاب الشرع عليهم السلام الذين استرعاهم امر غنمه كما قال الصادق عليه السلام لعبيد بن زرارة والذى فرق بينكم هو راعيكم الذى استرعاه الله خلقه وهو اعرف بمصلحة غنمه فى فساد امرها فان شاء فرق بينها لتسلم ثم يجمع بينها لتسلم من فسادها وخوف عدوها الحديث ، كما (على ما خ) رواه الكشى فى كتابه كانوا اطباء النفوس وهم بامر الله يعملون وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فسلكوا فى الرعية هذا المسلك الحنفى السمح و كان من ذلك انهم تبنوا (بينوا خ) ان الماء القليل يتفعل بالنجاسة وقرروه حتى قر فى صدور الرعية و كان هذا الفرد الذى نحن بصدد من جملة ذلك لما يأتى من الدليل و ليس هو مما لا يمكن التحرز منه فتد فى الرخصة المطهرة التى يحب الله الاخذ بها كما فى ماء الاستنجاء وغيره من الرخص ولا من سائر افراد القليل المنفعل التى لاتعم بها البلوى و انما تقع نادرة بل هى كثيرة الوقوع تعم بها البلوى الا انها مما يمكن التحرز منها و لكن بكلفة و ان لم تبلغ الحرج المنفى لانها غالبا يصيب جسد الانسان و ثيابه قطرات صغار بل كبار لا يكاد يحترز منها الا الفطن لما قد يلزم (ذلك خ) من ذلك المغسول او عصره مثلا فاعرضوا عليهم السلام عن التنصيص على نجاسة الغسالة بما يبلغ شهرة تنجيس القليل اعتمادا على ما اثبتوا هناك و هذا منه و تغافلا عن هذا لما فيه من نوع الكلفة ليسامح (لتسامح خ) فيها من غفل عن الحكم او عن مأخذه او من جهله فاذا سأل عن ذلك سائل اجابوه بانه نجس و من سكت سكتوا عنه تخفيفا على الرعية ليكون من لم يعلم معذورا و الا لكان مؤاخذا بما علم حيث لم يحترز و الحال انه ليس من اهل الفطنة والاحتراز كما امروا عليهم السلام بالسكوت والكف عن تنبيه النساء

على انهن يجنبن بالاحتلام لئلا يتخذنه علة فاذا سئل عن ذلك اخبر بالحكم كما فى صحيحة ابن بزيع قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن المرأة ترى فى منامها فتنزل عليها غسل قال نعم و صحيحة عبد الله بن سنان و غيرهما فكذا ما نحن فيه اذا لم يسأل سكت و اذا سئل اجاب بالحكم كما رواه فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى عن العيص بن القاسم قال سألته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء قال ان كان من بول او قدر فيغسل ما اصابه و ليس فى هذه المسألة اصرح من هذه الرواية فان الظاهر من الوضوء فيها بفتح الواو انه الغسالة لا ماء الاستنجاء لقريئة ذكر القدر و لا وضوء الصلوة لان الشهيد فى الذكرى روى فيها زيادة بعد قوله ما اصابه و ان كان وضوء الصلوة فلا يضره و اما صحتها و دلالتها فكفى بهذه المشايخ الثلاثة الذين هم نادرة الزمان فى كل عصر و اوان و بنقلهم مصححا و مستندا و بعملهم مرجحا و عضدا على انه نقل ان الشيخ تغمده الله برحمته فى الخلاف اوردها مستدلا بها على نجاسة الغسلة الاولى كما مر فتكون عنده صحيحة لانه كانت عادته فى كتابه (كتايبه خ) الاستبصار و التهذيب اذا نقل الحديث من كتاب الراوى اقتصر على ذكره و لم يذكر السند المتوسط اعتمادا على هذه القاعدة و اختصارا و طيا لما عسى ان يقع بذكره عند الناظر الى بعض الروايات و هن فى الرواية لاقتصاره على حال الراوى و هو رحمه الله عنده صحيحة لما ذكر و لقرائن تحصل له لم تحصل للناظر على انه ربما ذكر السند فى المشيخة من الكتابين او فى الفهرست و هذه الرواية من ذلك القبيل و قد ذكر سند هذه الرواية فى فهرسته الى الراوى قال عيص بن القاسم له كتاب اخبرنا به ابن ابي جنيد عن ابن الوليد عن الصفار و الحسن بن متيل عن ابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير و صفوان عنه انتهى ، فتكون صحيحة عنده و نحن و ان عددناها فى الحسن الا انها مع تأييدها بالاخبار الكثيرة و الاصل معتضدة بعمل هؤلاء المشايخ الاربعة الاركان الذين ليس يعدل شأنهم فى ابناء جنسهم شأن فليس قرية وراء عبادان و اما الطعن بالاضمار فليس بضار لان صاحب الاصل اذا روى مسائل عن الامام عليه السلام فليس قد سألها فى مجلس واحد و هى متعددة كتبها فى اصله بعد ان

يذكره فى اول مسائله هكذا و سألته عن كذا و كذا و سألته عن كذا و كذا و هذا معروف عند اهل النقول من اصحاب الاصول فاندفع الطعن عن الدلالة و السند و المتن و احتج فى المختلف لما قلنا بما رواه عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و هو كذلك و لا يضرنا ما قلنا فيها سابقا فى المسألة الاولى بتوجيه المعنى و الطعن فى السند لاختلاف المقامين لانا هنالك انما طعنا فيها بضعف السند حيث جعلها الخصم مستندا لحكم قام الدليل على خلافه و هنا قام الدليل على وفاقه فيجبر وهنها و يقوى ضعفها و اما توجيهنا لمعناها فانما هو بالنسبة الى غسل الجنابة و هنا انما هو بالنسبة الى غسل الثوب عن النجاسة مع اننا قد ذكرنا فى اول كلامنا على تلك المسألة ان دلالتها على النجاسة بحيث لا يجوز ان يتوضأ منه انما هو من جمع المستعمل مع الغسالة التى قيل فيها بالنجاسة المقتضى للتسوية المستلزمة للنجاسة الخ ، فراجع و حيث احتمل الخصم ان المنع مستند الى اغتسال الجنب قلنا على قوله بامكان حمل نفى الجواز فيها على نفى الارجح لانه احد افراد الجواز و اما ما استدلل (استدلواخ) به اصحاب الاقوال المتقدمة على ما ادعوه فلم ينهض بحجة و انما هى اعتبارات معارضة بعد النص باقوى منها و لولا خوف الاطالة لتكلمت على كل كلمة منها لترى و ما ادعاه اصحاب الفرق بالورود و هو السيد و متابعه فهى (فهو خ) علل بعد الورود و لم يدل عليها دليل و لم يرد بها كثير و لا قليل و قد اعترف فى جواب المسائل الناصرية انه لم يجد للاصحاب فيه كلام و نقل عن الشافعى الفرق بين ورود الماء على النجاسة و ورودها عليه ثم قال و الذى يقوى فى نفسى عاجلا الى ان يقع التأمل صحة ما ذهب اليه الشافعى يعنى به ان الماء ان ورد على النجاسة لم يتفعل بها و ان وردت عليه نجسته ثم انه حكم به و جعله مذهبا له و تبعه على ذلك الاعتبار كثير من العلماء الاخبار و تراءى لهم ان فى ذلك جمعا بين الاخبار و ليس كذلك و انما هو اعتبار عليه غبار فان الاناء اذا كان فيه نجاسة و صببت فيه ماء لتشرب ثم بعد ذلك الصب رأيت النجاسة أكنت تشرب و تقول الماء وارد على النجاسة و هو طاهر او لا فرق عندك بين الورود و

عدمه لاجتماع النجاسة مع الماء فى الحالين ولا اراك تشرب منه وانما حداهم على الحكم بالطهارة (بطهارة الماء خ) اذا ورد على النجاسة دون العكس ما يلزمهم فى ازالة النجاسات بالقليل لولا هذا القول التخمينى على انه اذا غسل الثوب فى المرن ورد الماء على بعض النجاسة و بعضها وارد على الماء (وخ) هذا هو المعروف لان الثوب قد جمع من المرن فاذا صب على الثوب لم يقع على جميع اجزاء النجاسة بل يرتسب (يرسب خ) الماء الواقع الى قعر المرن و ينتشر فى القعر و يظهر من الجوانب حتى يعم الثوب فيكون بعض النجاسة واردا على الماء فينفعل بها فينفعل الكل فلا يظهر الثوب ابدا لبقاء النجس (المنجس خ) مع انه (ع) امر ان يغسل فى المرن مرتين كما فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى المرن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة هـ، لتنفصل الاولى بالنجاسة و الثانية بالماء المتنجس و اما الجارى لما كان كثيرا متدافعا لكثرتة و كان بذلك مستهلكا للنجاسة فاكتفى فيه بالمرة كما قال عليه السلام و كذلك الكثير لهذه العلة و لاحظ هنا ما ذكرناه انفا فى اتمام الكرو ما يستدل به للفرق من خبر الاعرابى الذى بال فى المسجد فامر صلى الله عليه وآله ان يراق عليه ذنوبا من ماء و غيره مما ورد فى تطهير الارض كذلك فيحمل على انه قد حضر البول مع التراب و اخرج ثم اريق عليها الذنوب رفعا لنفرة النفوس و لقد روى ابن ابي جمهور فى عوالى اللثالى فى قصة الاعرابى انه صلى الله عليه وآله قال خذوا ما بال عليه من التراب فلقوه و اهريقوا على مكانه ماء و هو مؤيد لهذا التأويل او ان الارض مصبة (منصبة خ) بحيث تجرى الغسالة و تخرج لان الاعرابى بال فى طرف المسجد لا فى وسطه او ان البول قد جف او خيف ان يجف قبل ان تشرق عليه الشمس فاريق عليه الماء لتعود الرطوبة او لتبقى الرطوبة حتى تجففها الشمس فيطهر و اذا قام الاحتمال المساوى بطل الاستدلال و القول بأن كثيرا من المحققين و المحدثين استدلوا بطهارة المغسول بالادلة المتكثرة و الاجماع على الفرق بين الورودين و الا لما ظهر المغسول لان الماء ماء قليل و هو ينفعل بالنجاسة لولا الفرق و ذلك هو

السرفى طهارة الغسالة ظاهر السقوط بل طهارة المغسول بالرخصة و الامر و نفى الحرج و التكليف بالمحال و ان الله سبحانه يريد بعباده اليسر و لا يريد بهم العسر فبامثال امره طهر و برخصته و تخفيفه نقا كما فى ماء الاستنجاء فسقط القول بالورود لعدم الورود فتأمل و تطلع الى نفحات الله من باب المجاهدة فيه لطلب الحق يهدك سبيله و ان الله لمع المحسنين و القول بطهارة الثانية دون الاولى عار عن تحقيق الاعتبار و مفاد الاخبار لان المحل ان كان طاهرا بعد الاولى لم نحتج (لم يحتج خ) الى الثانية و الا فالثانية كالأولى لعدم الفرق لان المقتضى موجود و كذا القول بأن الغسالة كالمستعمل طاهرة غير مطهرة و نقل المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى الاجماع على ذلك خال عن التحقيق و ناء عن سواء الطريق فان الاجماع انما هو فى عدم رفع الحدث لا فى الطهارة و لكثرة المخالفين من معلوم و مجهول و اما رواية عبد الله ابن سنان المتقدمة التى هى المستند فقد مر الكلام عليها فلاحظه و اما على ما اخترناه من الحكم بالنجاسة مطلقا فالمتخلف من الماء فى الثوب بعد العصر و فى الاناء بعد الاراقة هل هو طاهر او نجس او معفو عنه و بكل قائل و الحق الاول و الا تسلسل فلزم المحال و عدم الامتثال و المنع من الاستعمال و العفو انما يتحقق مع عدم التعدى كما اذا كان يابس اذ كل يابس ذكى فان ترطب او باشره رطب تنجس و ان لم يتنجس على القول بالعفو مع المباشرة بالرطوبة فهو معنى الطاهر شرعا و عرفا و لغة فيكون النزاع لفظيا لكن يجب ان يعلم ان المراد بالمتخلف ما لا يمكن اخراجه عن المغسول الا بمشقة خارجة عن العادة بان يعصر الثوب مثلا عصرا زائدا على المعتاد فلو امكن اخراجه بالعصر المعتاد بحيث لا يخرج (لا يحوج خ) الى فعل القوى من الناس و لا كل قوة الغاسل مطلقا قويا او غيره و جب الاخراج و الا لم يطهر و قوله (ره) عدا ماء الاستنجاء، استثناء من استثناء من عموم الغسالة لانه غسالة و مذهب الشيخين الطهارة بل الاكثر و قد نفى الخراسانى (ره) فى كفايته الخلاف فقال و غسالة الماء المستعمل فى الاستنجاء طاهرة بلا خلاف و لعله اراد بالطهارة عدم المنع و الا فلا فقد قال المرتضى فى المصباح لا بأس بما ينضح من الاستنجاء على الثوب و البدن

و هو ظاهر فى ارادة العفو كما فهمه الاصحاب رضوان الله عليهم من كلامه بل قال المحقق فى المعبر و كلامه صريح فى العفو الا ان كلام صاحب المعبر فى العبارة عن مراد السيد متناقض فانه قال و كلامه صريح فى العفو و ليس بصريح فى الطهارة انتهى ، و انت خبير بانه ان (اذا خ) لم يكن صريحا فى الطهارة لم يكن صريحا فى العفو لان نفى البأس صريح فى الطهارة لا فى العفو و الاصح الطهارة لان التحرز منه يلزم منه المشقة الشديدة و العسر و الحرج المنفية بالكتاب و السنة و العفو لا يدفع الحرج ابدا لاتساع النجاسة مع المباشرة بالرطوبة (برطوبة خ) و الا فلا معنى للعفو عن الطهارة و لما ذكرنا سابقا فى الاشارة الى الحكمة فى طهارة رطوبة الثوب المغسول بعد انفصال الغسالة الاخيرة و لما رواه محمد بن النعمان الاحول فى الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اخرج من الخلاء فاستنج (فاستنجى خ) بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به فقال لا بأس به و مثلها ما رواه الاحول ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه و انا جنب فقال لا بأس به و صحيحة عبد الكريم بن عتبة (عتبة خ) الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا و روى الصدوق فى العلل عن الاحول قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فارتجت على المسائل فقال لى سل عما بدا لك فقلت جعلت فداك الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به فقال لا بأس به فسكت فقال أتدرى لم صار لا بأس به قلت لا والله جعلت فداك فقال ان الماء اكثر من القذر و المراد باكثرية الماء استهلاك اعتبار حكم النجاسة فيه لما ذكرناه و ذلك بشروط :

احدها اذا لم يتغير بالنجاسة فان تغير احد اوصافه الثلاثة بالنجاسة نجس للعمومات الشاملة له و للاجماع قال فى المعبر و اما نجاسته مع التغير فاجماع الناس و لان غلبة النجاسة على الماء مقتضية لتنجيسه و لهذا قال عليه السلام ان الماء اكثر من القذر فى العلة فى طهارته و المشهور ان ذلك مخصوص بالاستنجاء من البول و الغائط و احتمل بعضهم الاستنجاء من المنى فى الجنابة لما اشير اليه فى

صحيحة الاحول المتقدمة بقوله و انا جنب و قول على عليه السلام لا يكون الاستنجاء الا من غائط او بول او جنابة و هو مروى عن الصادق عليه السلام قال قال على عليه السلام الحديث و لان العلة فيهما جارية فى الاستنجاء من الجنابة فانه ايضا مما يعم به البلوى و رد بأن الاطلاق لا يشمل لندوره بالنسبة الى البول و الغائط و لان نجاستهما لا تعدى المخرج غالبا و من ثم اذا تعدت قيل فيه ما قيل و هذا قد لا يخطر (لا يحضر خ) بالبال عند الخطاب بالاستنجاء ما لم يكن السؤال عنه و نجاسته غالبا ظاهرة بل قد تعم ما ثم و لان استهلاك نجاستهما اسهل اما البول فظاهر و اما الغائط فليس سرعة ذوبانه بخلاف المنى فانه غليظ لزج لا يستهلك بسهولة و لاسيما فى قليل الا بمشقة و اما رواية الاحول فمن كلام السائل فيجوز ان يكون ذكره للجنابة لتوهم انفعال الماء بمباشرة الجنب و اما خبر دعائم الاسلام فلم يثبت عند اكثر العلماء انتسابه الى من نسب اليه حتى ان محمد باقر المجلسى (ره) فى البحار كثيرا ما يروى عنه و قد ذكره و جعله اولاً من كتب الصدوق ثم ذكر فى الفصل الثانى فى بيان الوثوق على الكتب المذكورة و اختلافها فى ذلك قال بعد ذكر كتب الصدوق و كتاب دعائم الاسلام الذى عندنا و هو الذى نقل منه هذا الحديث قال يحتمل عندى ان يكون تأليف غيره من العلماء الاعلام و صاحب الوسائل (ره) لم يذكره فى الكتب الذى نقل عنها و اذا لم يثبت انتسابه الى مصنفه لم يركن اليه لكثرة ما دس فى الاخبار و الكتب و ما هذا سبيله لا يصلح ان يكون مؤسسا لحكم مخالف للاحتياط و يكون مخصصا للصحيح المستفيضة المقرونة بالاجماع على انه يحتمل ان يكون المراد منه حصر الاستنجاء فى هذه الثلاثة ليخرج المذى و الودى و الريح فان المحل طاهر منها فلا يستجى عنها كما توهمه العوام و ليس المراد منه بيان الطهارة و النجاسة و لا يلزم من اطلاق الاسم عليه جريان الحكم فيه اذ ليس الحكم منوطا بالاسم دائما و ان جرى فى مواضع و لهذا قال الكاظم عليه السلام فى صحيحة على بن يقطين فى الخمر ان الله تبارك و تعالى لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر انتهى ، و الاصل فى هذا ان الاحكام الشرعية مبناها على انحاء:

منها انها تناط بالاسم و ما هذا سبيله يقال فيه هذا و شبهه كما مر فى احكام البئر و لهذا فى النزح يدخل فى الشئ ما يدخل فى اسمه او حجمه لان الملحوظ منه نوع النجاسة او كمها و منها ما تناط على العاقبة كما ذكر فى صحيحة ابن يقطين فى الخمر لان العلة تغطية العقل و لهذا قال سبحانه انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر الاية و منها ما يكون بالاسم اى بالصورة كما فى المتولد من الشاة التى نزا عليها كلب لان اصل المادة شئ واحد و تمايز الاجناس بالصور الجنسية و الانواع بالنوعية و الافراد بالشخصية فلما كان الملحوظ منه الحقيقة النوعية و هى لا تمايز من المادة الجنسية الا بالصورة النوعية اعتبرت و منها ما سكت عنه و ليس على المكلف البحث قال الله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الاية ، و قال عليه السلام اسكتوا عما سكت الله فاذا دعت الضرورة الى ما هذا سبيله تحرى جهده من قوله تعالى فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ، لا يقال هذا دليل ما نحن فيه فعليكم ان تسكتوا عما سكت الله عنه لانا نقول اذا لم يثبت الدليل فعلينا ذلك و اذا ثبت فليس علينا ان نسكت عما لم يسكت الله عنه و قد ثبت ان نتجنب النجاسة للعبادة ييقن خرج من ذلك ما خرج ييقن و هو الاستنجاء من البول و الغائط و غيره نحتاج فيه الى يقين مثله يصرف عن ذلك اليقين على انا قلنا ان ما امرنا بالسكوت عنه اذا دعت الضرورة اليه كنا كالمضطر الى الميتة يتناول ما يسد به الرمق فعلينا الاحتراز منه ما امكن و ما لا يمكن فهو كالمتناول من الميت و منها ما ابهم حاله لمصالح اذا تتبع بعض ما اسلفناه تعرف من ذلك اشياء قال عليه السلام ابهموا ما ابهمه الله و ظنى ان ما نحن فيه مما ابهمه الله فمن قعد به التمييز او اعوزه الدليل فهو فى سعة و من عرف فعلية التجنب ما امكن و عدم التنصيص منهم عليهم السلام تمهيد لبساط العذر و توسعة للرعية على نحو ما قلنا سابقا لا ان التوسعة للتطهير فلاحظ و لاتقف على الاسماء فان لكلامهم عليهم السلام معان كما رواه الكشى فى رسالة كتابه باسناد الى ابي على محمد بن احمد المروزى المحمودى يرفعه قال قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يعرفون من رواياتهم عنا فانا لانعد الفقيه منهم فقيها

حتى يكون محدثا فليل له أكون المؤمن محدثا قال يكون مفهما و المفهم المحدث و المحدث بفتح الدال المشددة ذو الحدس الصائب كأنه يحدث بالامر لكمال فطنته و حدة المعية و قولهم عليهم السلام انتم افقه الناس ما عرفتم معاريض كلامنا و فى رواية داود بن فرقد معانى كلامنا ان الكلمة لتتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب و عنهم عليهم السلام والله انا لانعد احدا من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن الى غير ذلك فلا تقف على الاسم ابدا.

و ثانيها الا يرد ماء الاستنجاء على نجاسة خارجة كما لو وقع على نجاسة فى الارض او باشر نجاسة فى البدن غير النجاسة المخصوصة فى غير المحل المخصوص لانه لا يزيد على غيره من المياه القليل و هى تنفعل بذلك قيل .
و ثالثها الا يخرج معهما او مع احدهما نجاسة اخرى كالدم مثلا لانه غير مراد فى التبادر و هو حسن .

و رابعها الاتنفصل مع الماء اجزاء من النجاسة متميزة فان انفصلت معه حتى يمكن استبانتها نجس كغيره فيدخل تحت عموم النصوص (النص خ) و الخصوص و زاد فى الذكرى شرطا خامسا و هو انه اذا زاد وزنه نجس لان زيادته ليس الا من النجاسة و هذا يتم اذا لم نقل (لم يقل خ) ان بلة الماء عرض بل هى جزء الماهية فالماء ينقص و لم نجوز تحلل و سخ فيه من مثنى الفخذين و غيرهما او من الاناء الذى جمع فيه الماء و اما ان قلنا بأن البلة عرض و ان الماء لا ينقص ثم جوزنا حصول و سخ او شىء من الاناء فلم يكن زيادته مقتضية للنجاسة لجواز استناد الزيادة الى غير النجاسة و اشترط بعضهم شرطا سادسا و هو الا يكون متعديا عن المخرج و هو حسن ان كان التعدى فاحشا لخروجه عن مسمى الاستنجاء الى الغسالة اما لو كان تعديا قليلا فلا بل الاخبار دالة عليه و لم يتعين الماء فى الاستنجاء من الغائط الا معه و اشترط اخرون شرطا سابعا و هو ان يسبق الماء اليد فلو سبقت اليد الموضع قبل ورود الماء عليه و اصابها شىء نجس ماء الاستنجاء لا اختلاطه بالغسالة و هو الماء الذى ازال نجاسة اليد و هو حسن ان كان قد رفع يده متلوثة ثم

وضعها فانه يصدق عليه انه ماء غسالة واما اذا وضع اليد و صب الماء و لم يرفع يده قبل صب الماء فالذى يقتضيه اطلاق الاخبار و عبارات الاصحاب و الاعتبار انه ماء استنجاء بحث ليس فيه (ماء خ) غسالة لان ما اصاب اليد من الموضع ليس بنجاسة خارجة ما لم تنفصل .

تذنب اذا حكمنا بطهارة ماء الاستنجاء فهل يرفع الحدث لانه ماء مطلق طاهر و ليس كالمستعمل فى رفع الاكبر عند مانع الطهورية منه و لا ماء غسالة بالمعنى العرفى لان له حكما غير حكمه و اما صحة استثنائه منه فلدخوله فيه بالمعنى الاعم او لا لانه ماء غسالة لصدق ذلك و قد ادعى المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى الاجماع على عدم جواز رفع الحدث بما يزال به النجاسة مطلقا و لذا قال فى المدارك فتنحصر فائدة الخلاف فى جواز ازالة النجاسة به ثانيا و الاصح الجواز تمسكا بالعموم و لصدق الامثال باستعماله انتهى ، و الذى تقتضيه ادلة الحكم بطهارته الحكم بطهوريته و لانه ماء مطلق فيدخل تحت عموم قوله عليه السلام الماء طهور و ليس بداخل فى المستعمل فى الحدث الاكبر عند المانع من طهوريته و ان شرك (اشترك خ) فى الحكم ماء الغسالة عنده فانه يستثنى منها ماء الاستنجاء و اخراجه عليه السلام من حكم الغسالة بالامر بالغسل منها و نفى البأس عنه دليل على اخراجه له من الاسم و لو عرفا و على تقدير ثبوت الاجماع المدعى من هذين الفاضلين على ان ما تزال به النجاسة لا يرفع الحدث لا يتناوله و دعوى شموله له يحتاج الى دليل بل الدليل مقتضى لاخراجه و قد قال المولى الاردبيلي فى شرح الارشاد و الظاهر هو بقاء الطهارة و الطهورية للاستصحاب و عدم الخروج بالاستعمال الموجب للنجاسة بادلة نجاسة القليل و للخبر بالاجماع فيبقى على حاله (و خ) لان النجاسة اذا لم يخرجها عن الطهارة للدلالة فكذا عن الطهورية بطريق اولى انتهى ، و ما قيل عليه من ان خبر عبدالله بن سنان المانع من الاستعمال مما يزال به النجاسة الخبيثة مما يشمل الاستنجاء ليس بشىء لاخراج الاخبار له من ذلك و دعوى الاجماع على عدم رفع الحدث بماء الغسالة مما يقوى حكمنا بنجاسته اذ مبناه على ثبوت النجاسة لا على ثبوت الطهارة مع ذلك لما

علمت مما مر فلايشمله الاجماع فبقى (فيبقى خ) لحكم الاصل معتضدا بالعمومات فالحكم بالطهورية قوى .

«الثالثة : غسالة الحمام نجسة ما لم يعلم خلوها من النجاسة» اعلم ان غسالة الحمام هو مجمع غسالاته المستعملة فى ازالة الاوساخ والابخاث والاحداث وقد اختلف فى نجاستها فقال الشيخ فى النهاية و غسالة الحمام لايجوز استعمالها على حال و قال الصدوق فى الفقيه و لايجوز التطهير بغسالة الحمام لانه يجتمع فيه غسالة اليهودى و المجوسى و النصرانى و المبغض لآل محمد صلى الله عليه وآله و هو شرم و قال ابن ادريس فى السرائر و غسالة الحمام و هو المستنقع الذى يسمى الجبة (الحِجَّة، خ جوامع) لايجوز استعمالها و هذا اجماع و قد وردت به عن الائمة عليهم السلام اثار معتمدة قد اجمع الاصحاب عليها لا احد خالف فيها و لا يخفى ان هذه العبارات منهم رضوان الله عليهم و ان لم يكن فيها تصريح بالنجاسة الا ان الظاهر من عباراتهم هذه ذلك نعم صرح المصنف فى هذا الكتاب و فى الارشاد بالنجاسة و المحقق فى المعتبر قال و لا يغتسل بغسالة الحمام الا ان يعلم خلوها من النجاسة ثم (نعم خ) صرح بالنجاسة بعد فقال بعد (فى خ) الاستدلال و لانه ماء يجتمع من مياه نجسة فيبقى على نجاسته لما بيناه فيما سلف و قال قبل هذا الكلام لنا ما روى عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال و لا يغتسل من البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا اهل البيت و مثل العبارات الاول عبارة القواعد و البيان و ظاهر الشهيد الثانى فى مسائله ما يقرب من ذلك حيث قال لا ينقض اليقين بالشك الا فى ثلاث مسائل فى غيبة الحيوان و البلل المشتبه و غسالة الحمام و قال المصنف فى التحرير غسالة الحمام لايجوز استعمالها و فى رواية عن الكاظم عليه السلام لا بأس به، و انت اذا نظرت الى عباراتهم رأيت اكثرها متناقضة فان الصدوق بعد كلامه المتقدم بلا فاصل قال و سئل ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن مجتمع الماء فى الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب منه فقال لا بأس به و هذه رواية ابي يحيى الواسطى عن بعض اصحابنا حتى ان بعض المعاصرين قال ان ظاهر ابن

بابويه القول بطهارتها لنقله (بالطهارة لقوله خ) للرواية الدالة على نفى البأس اذا اصاب الثوب والظاهر منه بناء على ان ما يورده فى كتابه حجة بينه وبين الله عدم رفعه للحدث لانه قال لا يجوز التطهر بغسالة الحمام و لم يقل التطهير فيبقى نفى البأس عنه الذى هو اعم من الطهارة والعفو ويبقى حكم الطهارة المسكوت عنه المستلزم لرفع الخبث داخلين تحت الاحتمال من كلاميه فدبر و صاحب المعتبر بعد ان عنون المسألة بعبارة المختصر السابقة التى فيها الا ان يعلم خلوها من النجاسة قال وقوله الا ان يعلم خلوها من النجاسة لان الحديث المانع من استعمالها علل المنع باجماعه من النجاسة فينتفى التنجيس عند انتفاء السبب و لان الاصل فى الماء الطهارة فلا يقضى بالنجاسة الا مع اليقين بوجود المقتضى ثم استشهد برواية الواسطى ثم قال وهى وان كانت مرسله الا ان الاصل يؤيدها ثم اورد كلام ابن ادريس المتقدم ثم قال وهو خلاف الرواية وخلاف ما ذكره ابن بابويه و لم نقف على رواية بهذا الحكم سوى تلك الرواية و رواية مرسله ذكرها الكليني قال بعض اصحابنا عن ابن جمهور وهذه مرسله و ابن جمهور ضعيف جدا ذكر ذلك النجاشي فى كتاب الرجال فاين الاجماع و اين الاخبار المعتمدة ونحن نطالب بما ادعاه ونظر فى دعواه انتهى ، فناقض كلامه اخره اوله من وجهين :

الاول انه قال و لا يغتسل بماء الحمام الا ان يعلم خلوه من النجاسة فدل كلامه على المنع من الاستعمال للنجاسة بقريضة ذكر خلوه من النجاسة و شنع على ابن ادريس بحكمه كحكمه بما يظهر من كلامه اختيار الطهارة كما دل اول كلامه على اختيار النجاسة .

و الثانى انه قال الا ان يعلم خلوه من النجاسة فجعل الاصل فيه النجاسة فتستصحب الى ان يعلم عدمها فشرط فى طهارته العلم بالعدم لا عدم العلم و قال بعد ذلك و لان الاصل فى الماء الطهارة فلا تقتضى النجاسة الا مع العلم بوجود المقتضى و استشهد على الطهارة برواية ابى يحيى الواسطى ثم قال وهى و ان كانت مرسله الا ان الاصل يؤيدها فشرط فى نجاسته العلم بحصول النجاسة ركونا الى استصحاب الاصل وهو الطهارة حتى يثبت الناقل و ليس الا العلم بحصولها و

بالجملة فبعد ما عرفت بعض اختلاف عباراتهم فهل المراد من ذلك الطهارة و حمل ما دل من الاخبار على النهى عن الاستعمال على الكراهة جمعا بينها وبين ما دل على نفى البأس او النجاسة و النهى عن الاستعمال للنجاسة لانه معلل بما يقتضيها فيكون النهى لها فتكون نجسة او على الطهارة و عدم الطهورية فنفى البأس لاثبات الطهارة و النهى عن الاستعمال لعدم الطهورية اقوال ثلاثة :

فظاهر المحقق الاول لما سبق من بيانه و تضعيف مستند التنجيس و انكار الاجماع المدعى على النجاسة استصحابا للاصل حتى يثبت الناقل و ليس ثم دليل صالح .

و الثانى صرح به المصنف فى الارشاد و فى هذا الكتاب و تبعه جماعة ممن تأخر عنه من الاصحاب لظاهر النهى عن استعماله كما دل عليه الاثر فمن ذلك رواية حمزة بن احمد عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال سألته او سأله غيرى عن الحمام قال ادخله بمئزر و غض بصرك و لا تغتسل من البثر التى تجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل فيه الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا اهل البيت و هو شرهم و رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تغتسل من البثر التى تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا و هو لا يطهر الى سبعة اباء و فيها غسالة الناصب و هو شرهما قال فى المنتهى و لم يصل الينا من القدماء غير حديثين ضعيفين يشير الى هذين الحديثين و قال فيهما هنالك فى الاولى و هى مرسلة فان محمد بن محبوب رواها عن عدة من اصحابنا و ايضا فان حمزة بن احمد لا عرف حاله و قال فى الثانية الثانى ما رواه محمد بن يعقوب فى كتابه عن بعض اصحابنا عن ابن جمهور عن محمد بن القاسم عن ابن ابي يعفور ثم ذكر فى السند نحو ما ذكره المحقق سابقا ثم رجح الطهارة و بعد اقراره بانه لم يصل اليه غيرهما فلعل استناده فى هذين الكتابين فى النجاسة معهما الى الاجماع الذى نقله ابن ادريس .

و الثالث ظاهر الصدوقين و من تبعهما على ذلك حملا لهذين الخبرين من اشتمالهما على المنع للاستعمال انما هو لرفع الحدث الذى يتوقف على ثبوت

الطهورية و لهذا صرح فيهما بالنهى عن الاغتسال و هو ظاهر فى رفع الحدث و مثلهما ما رواه على بن الحكم عن رجل من بنى هاشم عن ابي الحسن عليه السلام قال لا يغتسل بماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا و يغتسل منه ولد الزنا و الناصب لنا و هو شرهم و ما رواه فى العلل من الموثق عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال و اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها (فقد خ) تجتمع غسالة اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا اهل البيت و هو شرهم و لرواية ابي يحيى الواسطى المتقدمة التى اوردها اخيرا فى الفقيه على الطهارة و لا ريب ان موضع الخلاف انما هو حالة الشك فى اصابة النجاسة و اما مع العلم بحصول النجاسة فلا شك فى الحكم بالنجاسة على المشهور مطلقا و عندنا اذا لم يكن المجتمع من تلك الغسالات كرا و مع عدم العلم بعدم النجاسة فلا ريب فى الطهارة فظهر ان المراد بموضع الخلاف حالة انتفاء العلم بالنجاسة و انتفاء العلم بعدمها و انت اذا نظرت الى الادلة المذكورة التى هى الاخبار فاح لك عدم النجاسة لقريئة تعليلها بما تحصل منه النفرة مما هو نجس كاليهودى و النصرانى و الناصب و مما ليس كذلك كولد الزنا و انه لا يطهر الى سبعة اباء و معلوم من هذا المعنى ان المراد منه (عدم خ) النجاسة لا النجاسة و كالاغتسال من الزنا و قد تقدم ما يدل على الطهارة فيه و رواية ابي يحيى الواسطى شاهدة بذلك و ما قيل انها مع ضعفها لا تعارض ما هو اقوى منها و اكثر ليس بشىء لانها نص معتضد بالاصل و العمل من اهل التحقيق مع قبول ما عارضها للتأويل من الحمل على الكراهة كما هو ظاهرها لا على نفى الطهورية كما ظن لان الجمع بالحمل على الكراهة اظهر من الحمل على نفى الطهورية لعدم تسليم انفكاكها عن ماء مطلق لم يتغير بالنجاسة و قد بينا فى اول الكتاب انها احد جزئى الماهية للمطلق و لهذا نفينا منع المانع منها فى كل ماء مطلق حكمنا عليها (عليه خ) بالطهارة و دعوى ابن ادریس الاجماع لم يثبت فى مقام الخلاف و ان كان منقولاً فلا يزيد على مفاد واحد من تلك الاخبار و قد سمعت ما قيل فيها على انه ليس فى قوله ما يدل على النجاسة صريحا و نفى جواز الاستعمال اعم من النجاسة و من رفع الطهورية لورود

استعمال مثل ذلك فى صورة المكروه والاستعمال اعم من الحقيقة وهو وان لم يكن وحده مساويا لكنه مع ضم ذكر مستنده اليه وقد عرفت ما قيل فى المستند وكثرة المخالف وارجحية الاصل يكون راجحا فضلا عن ان يكون مساويا فبطل الاستدلال به وما قيل من ان استثناء تلك الصور الثلاث وهى البلل المشتبه وغيبة الحيوان وغسالة الحمام من قاعدة انه لا ينقض اليقين بالشك ابدأ يدل على النجاسة لتحقيقها بالاخراج كما تحقق حكم البلل وغيبة الحيوان فهو مدخول لان البلل المشتبه خرج من القاعدة بالنص الصريح والادلة اقتضته وكذلك الغيبة عند من يعتبرها واما هنا فالنص ليس بصريح بل محتمل للتأويل معارض باظهر منه دلالة و بعمل اهل التحقيق عليه وفهمهم لذلك فسلم الاصل هنا عن الناقل فرجح القول بالطهارة وهو اختيار المحقق فى المعتمد والمصنف فى المنتهى فانه قال فيه و الاقوى عندى انه على اصل الطهارة وقد روى الشيخ عن ابي يحيى الواسطى ثم ذكر الرواية السابقة ثم قال و ايضا روى فى الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب و روى فى الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال فى الماء الاجن يتوضأ منه الا ان يجد ماء غيره وهذا ان عاين انتهى، واستدل المولى الارديلى على الطهارة بصحيفة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى وماغسلتها الا لما لزق بها من التراب ومثلها صحيحته الاخرى قال رأيت ابا جعفر عليه السلام جاثيا من الحمام وبينه وبين داره قدر فقال لولا ما بينى وبين دارى ماغسلت رجلى ولا تحيت ماء الحمام واصل تحيت بتشديد التاء تحيدت من الحياد وهو العدول قلبت الدال تاء وادغمت فى التاء وكذا موثقة زرارة قال رأيت ابا جعفر عليه السلام يخرج من الحمام فيمضى كما هو لا يغسل رجله حتى يصلى وقيل وفيه ان مورد تلك الرواية (الروايات خ) غير مورد تلك فانه (فان خ) البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام والحق ما يسيل من مائه فى ارضه بذلك حتى يكون ما يثبت به احدهما يثبت به الاخر لا دليل عليه وليس

بشيء اذ من المعلوم ان ما اجتمع هنالك انما هو من هذه المياه السائلة فلا يحدث فى المجتمعة نجاسة ليست من السائلة بل ان لم يكن المجتمعة بكثرتها اظهر لم تكن انجس فاستدلال الاردبيلي (ره) متجه فالقول بالطهارة اظهر و الاحتياط لا يخفى .

«الرابعة : الماء النجس لا يجوز استعماله فى الطهارة و لا ازالة النجاسة و لا الشرب الامع الضرورة» حكم هذه المسألة ثابت بالنص والاجماع سواء كان ذلك الماء نجسا بالتغير بالنجاسة او بانفعاله بالملاقاة للنجاسة لكونه اقل من الكر اذا حكمنا بالانفعال و سواء كانت تلك الملاقاة متحققة او محصورة فى احد المشتبهين كذلك و بالجملة فحيث حصل الحكم بالنجاسة حرم الاستعمال مطلقا الا اذا ادى ترك الاستعمال الى هدم البدن فيقتصر على ما يندفع به الضرر نعم من لم يفعل عنده القليل بالملاقاة من دون تغير فان جواز الاستعمال عنده لكونه طاهرا و كذا من قال من ان المنع من استعمال الاناثين انما هو منع حكمى و تعبد شرعى للحكم بنجاستهما معا فلو اصاب ثوبا عنده ماء من احدهما لم يجب غسله لعدم العلم باصابة النجس و اصاله الطهارة بل افراط صاحب المدارك فجوز الطهارة باحدهما و الصلوة ثم غسل ما باشره الماء الاول من الاناء الثانى ثم الوضوء من الثانى ثم يصلى تلك الصلوة مرة ثانية و لا يخفى و قد مضى الكلام عليه و بالجملة فالماء النجس لا يجوز استعماله فى حدث و لا ازالة خبث مطلقا (اي خ) سواء وجد الصعيد ام لا و لا فى الشرب و لا فى الاكل الامع الضرورة (الا لضرورة خ) بالنصوص والاجماع والله اعلم (بالصواب و اليه المرجع و المآب خ).

«الباب الثانى فى الوضوء و فيه فصول» : قد تقدم فى تعريف الباب الاول تعريف الباب و الفصل فى الاصطلاح و قد يرسم لغة بالمدخل و المخرج و يرسم الفصل بالقطع و الحاجز بين الشيئين و الوضوء بضم الواو اسم مصدر اى التوضؤ و فى التهذيب قال الشيخ و الوضوء بضم الواو المصدر و كذلك التوضأ و مثل ذلك الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و الوقود بالضم المصدر مثل (مثله خ) التوقد هـ، و الاول اولى مأخوذ من الوضأة بمعنى النظافة و الحسن يقال فلان

وضىء الوجه قال الشاعر :

مساميح الفعال ذوو اناة مراجيح و اوجههم وضاء

سمى هذا الفعل بذلك لانه ينقى الجسد من الاحداث التى هى نجاسات باطنية (باطنة خ) و ينظف منها و يحسن وجه القلب و يبيضه عن سواد الذنوب و يطيب رائحته عن نتن الخطايا و روى الصدوق (ره) فى العيون و العلل باسناده الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام الى ان قال فان قال قائل فلم امر بالوضوء و بدء به قيل لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار فى مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقياً من الادناس و النجاسات مع ما فيه من طرد الكسل و النعاس الحديث .

«الفصل الاول فى موجباته» استعمل لفظ الموجبات للنواقض مجازا من حيث انها تكون اسبابا (سببا خ) لان يوجه السبب المعنوى بسبب وجوب غاية مشروطة به لان من حصل على صفة يستباح له معها الدخول فى الصلوة لا تجب عليه طهارة ثانية و ذلك هو معنى الطهارة فاذا حصل لتلك الطهارة التى يباح له بها الدخول فى الصلوة ناقض من النواقض الاتية وجبت الطهارة فسميت موجبات نظرا الى ترتب الوجوب عليها مع وجوب الغاية و بعض الاصحاب عبر عنها بالنواقض باعتبار انها طرأت على الطهارة فنقضت حكمها و بعضهم عبر عنها بالاسباب باعتبار انها يترتب عليها فعل يكون سببا لاستباحة ما هو مشروط بذلك الفعل و السبب هو الذى يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم و هو السبب المعنوى و هو ما اشتمل على حكمة باعثة على شرعية الحكم المسبب و السبب الوقتى و هو كون الوقت مقتضيا لثبوت حكم شرعى و فى اصطلاح اكثر الاصوليين السبب وصف وجودى ظاهر دل الدليل الشرعى على كونه معرفا لحكم شرعى و الاكثر على ارادة هذا من الاسباب و العلل الشرعية حيث ترد من الشارع و الحق انها اسباب معنوية كما هى واردة عنه عليه السلام الا ان الاسباب قد تكون تامة و قد تكون ناقصة فاذا كان السبب الباعث على شرعية الحكم مركبا من

اسباب و ذكر الشارع عليه السلام شيئا منها لبيان الحكم المعلل بها و عثر عليه بعض من وقف عليه حكم بكونه معرفا بالمعنى الثانى و هو كونه وصفا للحكم و اذا عثر عليه من يرويه و يدريه و هو الفقيه المحدث الذى يعرف اللحن و يفهم معاريض الكلام عرف بنور الله كونه سببا معنويا و ربما عثر على جميعها فحكم بالحكم البات و ليس عليه بيانه لكل مستخبر لعدم احتماله من كل سائل كما قال على عليه السلام على ما رواه الصدوق فى التوحيد قال عليه السلام و ليس كل العلم (علم خ) يقدر العالم ان يفسره لان من العلم ما يحتمل و منه ما لا يحتمل و من الناس من يحتمل و منهم من لا يحتمل هـ، و بالجملة فهذا ملئ بالبيان و ان تقاعدت عنه الاذهان فليس بضارة لان (فان خ) لكل حق حقيقة و لكل (على كل خ) صواب نورا و ما احسن ما قال الشاعر :

فهب انى اقول الصبح ليل أيعمى الناظرون عن الضياء

و قد تقدم كلام فى هذا المقام و الحاصل ان الموجبات و الاسباب فى مسألة الوضوء ليست على هذا النحو بل باعتبار ما يترتب عليها فالتسمية مجاز و كذا تسميتها بالنواقض باعتبار طريانها على الطهارة لا مطلقا للتخلف فيما قبل التكليف بالطهارة كما فى الصبى فلا معنى لكون العبارة عنها بالنواقض احسن العبارات كما قاله الشيخ المقداد فى التنقيح اذ التسمية بالاعتبار و لكل اعتبار فى التعبير عنها .

«انما يجب بخروج البول و الغائط و الريح من المعتاد» البول هو فضلة مزاج الطعام من الماء سواء تحلل من الشراب من مطلق الماء او مما مزج الطعام فى خلخته او بالمزج ، و الغائط هو فضلة الطعام و هاتان الفضلتان تكونان من فضلتى الكيلوس فى الطبخ الاول لا من فضلة الكيموس لان فضلة الكيموس صافى الكيلوس و فاضله هو الذى تقذفه الطبيعة الى الظاهر فتكون منه الشعر فى اقطار الجسد ما لطف منه نبت (ينبت خ) فى اعالي البدن و ما كثف نبت فى الاسفل و قوله من المعتاد قيد للثلاثة و هو صفة للموضع و ظاهر العبارة شمولها للطبيعى و غيره مع انسداد الطبيعى او مطلقا تحت المعدة او لا و نقل المصنف الاجماع على

نقض ما خرج من غير الطبيعى مع انسداد الطبيعى بل ظاهر كلامه ان خروج الحدث من غير الموضع المعتاد ينقض الطهارة اجماعا اذا اعتاد سواء انسد المعتاد ام لا لعطف الانسداد عليه، قال فى المنتهى لو اتفق المخرج فى غير المعتاد خلقة انتقضت الطهارة بخروج الحدث منه اجماعا لانه مما انعم الله به عليك و كذا لو انسد المعتاد و انفتح غيره الخ، و قال فى التذكرة لو خرج البول و الغائط من غير المعتاد فالاقوى عدم النقض سواء قلا او كثيرا و سواء انسد المخرج او لا و سواء كانا من فوق المعدة او تحتها و به قال احمد بن حنبل لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط و الاحاديث الخ، و قال فى النهاية و انما تنقض لو خرجت من المواضع المعتادة على الاقوى صرفا للفظ الى المتعارف و يحتمل النقض للعموم لو خرج من غيرها سواء كان فوق المعدة او تحتها فحيث لو خرج الريح من القبل فى النساء او من الذكر لادرة^١ و غيرها نقض و على الاول لو انسد المعتاد و انفتح غيره نقض لان الانسان لا بد له فى العادة من منفذ تخرج منه الفضلات التى تدفعها الطبيعة فاذا انسد ذلك قام ما انفتح مقامه و لا فرق بين ان يفتح فوق المعدة او تحتها حتى لو قاء الغائط و اعتاده نقض انتهى، و قال الشهيد فى الدروس من المعتاد طبيعيا او عرضيا و قال الشيخ المقداد فى التنقيح فى تعريف المعتاد هذا شامل لامرين: الاول ما هو معتاد بحسب الطبيعة كما هو معلوم لكل احد الثانى ما اتفق حصوله ثم صار معتادا فان الكل منهما اذا خرجت منه الفضلة نقضت سواء كان من فوق المعدة او لا و سواء كان جرحا او غيره لشمول النص لذلك كله هـ، اقول و انت اذا تتبعت عبارات الاصحاب وجدت اكثرها كما نقلنا لك منها دالا على ان مرادهم من المعتاد ما هو اعم من الطبيعى اذا تحقق كونه معتادا سواء كان ذلك بالعرف كما هو الاظهر او بالمرتين و الثلاث كما قيل و لهذا المصنف فى التذكرة عدم النقض لو خرجا من غير المعتاد و هذا هو الذى ادعى المصنف فى المنتهى عليه الاجماع اذ يقول لو اتفق فى غير المعتاد خلقة اذ الظاهر منه المعتاد

^١ ذو الادرة من يصيبه فتق او من يصيبه فى احدى خصتيه هـ، ادر كفرح و الاسم الادرة بالضم و تحرك، ق.

بتكرار الخروج لا بالخلقة و عبارته فى هذا الكتاب ظاهرة فى العموم فعلى هذا لا فرق بين ان ينسد الطبيعى او لا و بين ان يكون المنفتح فوق المعدة او محاذيها او تحتها اذ المفروض ان الخارج بول او غائط لا طعام و لا شراب و قول الشيخ ان خرجا من فوق المعدة لم ينقضا لانه لا يسمى غائطا ليس بشىء لان تسميته بولا او غائطا ليس من المخرج و انما هو لذاته فاذا كان بالصفة المعروفة فهو غائط او بول سواء خرج من المعتاد ام لا من فوق المعدة ام لا و قول احدهما عليهما السلام ما يخرج من طرفيك الحديث ، و قول الصادق عليه السلام لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين الحديث ، حصر للناقض فى الخارج لا فى موضع الخروج و ذكر (ذلك خ) الموضع بيان للخارج على جهة الاغلبية بما هو المتعارف نعم يشترط الاعتبار (الاعتیاد خ) لتحقيق توجه الطبيعة الى قذفه من ذلك و ان لم ينسد الطبيعى لانه مع الاعتیاد يكون مما انعم الله به عليك لحصول الراحة و التخلی بذلك فيشملة قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط و اشتراط الانسداد ليس بسديد لعدم الدليل عليه و تحقق المقتضى بدونه و صحة شمول الادلة بدونه ايضا و قال المصنف فى المنتهى و كذا لو انسد الطبيعى و انفتح غيره يريد به انه ينتقض اجماعا و حمل المعتاد على الطبيعى هنا يخالف ما قبله الا ان نقول مراده من الاول سواء انسد الطبيعى ام لا لكن الظاهر ان هذا خلاف مذهبه اللهم الا ان يقال انه قائل بعدم الاشتراط لثلايتناقض كلامه و انه مع الانسداد يكفى انفتاح غير الطبيعى و ان لم يكن معتادا كما هو ظاهر اطلاق كلامه الثانى فيكون الاشتراط عنده لغير المعتاد و ان عني بالمعتاد فى الثانى الطبيعى فان ابقى المخرج المتفق فى الاول على عموميه كان الثانى تكريرا نعم لو جعل تعريف المعتاد فى الثانى للعهد الذكري و قيد المخرج فى الاول بالمعتاد ليكون هو المعهود استقام الكلام و بالجملة فالمعروف من مذهبه اشتراط الانسداد و هو الذى حكاه فى التذكرة عن الشافعى حيث قال لان غير الفرج انما يعطى حكمه للضرورة و انما يحصل مع الانسداد لا مع عدمه انتهى ، و انت خير بأن النقض المذكور ليس حكما للفرج اذ لو كان كذلك لنقض ما يخرج منه من دم غير الدماء الثلاثة و دود و مذى و وذى و

ودى بل الحكم للخارج كما قلنا سابقا فلا فائدة للانسداد الا توجه الطبيعة و اعتيادها للقذف من ذلك المنفتح فاذا تحقق ذلك تحقق النقض و ان لم يكن انسداد و لو انسد الطبيعى و انفتح غيره لم يعط حكمه فلا ينتقض الوضوء بمس باطنه كما ينتقض بمس باطن الفرج عند من يقول به و اما تمشية الاستجمار فيه بالاحجار كالطبيعى على احد الاحتمالين فلان الاحجار منقية لغير المتعدى لان الموضع اعطى حكم الطبيعى و لهذا لا يلزم فيه الغسل بالايلاج فيه عند من يقول به بالايلاج فى الطبيعى فلا معنى لاشتراط الانسداد اذا تحقق دفع الطبيعة للفضلة من الموضع المنفتح بالاعتقاد اذ لا يجب فى الموجب للنقض وحدة المخرج كما فى الخنثى المشكل فانه ينقض عندنا من ايهما خرج و خلاف الشافعى فيه فى احد قوليه بعدم النقض لجواز ان يكون ذلك المخرج ثقبه زائدة ضعيف يظهر ضعفه مما حققناه و اما الريح فالكلام فيها كالبول و الغائط اذا خرجت من غير المعتاد فى النقض مطلقا بشرط ان تجد ريحها و هو رايحة الغائط لا غير ليميز بتلك الرائحة من (عن خ) ساير انواع الرياح من الجشا و غيره و الى نحو ما اشرنا اليه اشار الصادق عليه السلام فى صحيحة زرارة بقوله عليه السلام او فسوة تجد ريحها و بشرط الاعتقاد ليتحقق الاحداث بكسر الهمزة بواسطه توجه دفع الطبيعة و الاحداث هو حقيقة سبب النقض و لو قيل بعدم الاشتراط للاعتقاد لم يكن بعيدا اذ ليس دفع الطبيعة و لا الاحداث بشرط فى النقض على كل حال لان المقعدة لو خرجت و عليها شىء من الغائط نقض و ان لم ينفصل للعموم و كذا الدود لو خرج و هو متلوث بشىء من الغائط نقض و ليس فى شىء منهما احداث و لا دفع طبيعة و لا اعتياد و لا خاصية فى المخرج و انما هو للخارج فمهما تحقق انه غائط لا طعام و لا قىء او انه بول لا ماء و لا رطوبة من سائر الرطوبات و كذلك الريح بصفتها من الرائحة كما مر لا مثل الجشا نقض سواء كان من المخرج الطبيعى ام من غيره و ذلك الغير معتادا ام لا و سواء انسد الطبيعى ام لا و سواء ساوى الطبيعى فى الخروج على تقدير عدم الانسداد ام لا و اما الريح الخارجة من ذكر الرجل و فرج المرأة فيحتمل عدم النقض صرفا لللفظ على المتعارف و لانهما ليس لهما اتصال

بالمعدة التى هى وعاء الفضلات التى تحصل منها ريح الفضلة التى عجزت هاضمة المعدة عن حالته لان الذكر انما يتصل بها بواسطة المثانة وليست سبيلا للريح لانها سبيل الماء و سبيل الريح سبيل الغائط و اما الفرج فبالكبد و الكبد لا يصل اليها الا الكيلوس او الكيموس و هما طيبان طاهران بمعنى ان كلا منهما صفى عن الاحداث الغائطية و البولية و الريحية فالريح الخارجة من احدهما اما ان تكون قد دخلت فى المخرج عند انفتاحه فى حال الجماع او الاستبراء و غير ذلك فانحبست ثم خرجت او تكون متحللة من تلك السبل لحركة او تمدد فاجتمعت و خرجت (فخرجت خ) و امثال ذلك و ليس بشىء (شئ خ) من ذلك بمتصل بالمعدة و لا خارج عنها و لهذا لا تجد له تلك الرائحة المميزة للناقضة عن غيرها و يحتمل النقض عملا بالعموم و الاول اولى لان الريح الخارجة من الذكر او الفرج لا تتبادر اليها الافهام عند اطلاق الخطاب و لا كثير الوقوع حتى يقبح من الحكيم اغفاله لعموم البلوى به و الخطاب جرى على ما يحضر افهام المكلفين حال السؤال و التحمل فلا يشملها العموم .

«و النوم الغالب على السمع و البصر و ما فى معناه و الاستحاضة القليلة الدم و لا يجب بغير ذلك» اعلم ان الحكم بكون النوم الغالب على السمع و البصر ناقضا للطهارة مذهب علمائنا اجمع ماعدى الصدوقين و قد انعقد الاجماع بعدهما على ذلك و هو مذهب اكثر الجمهور لقوله (ص) العين و كاء السية^١ (السته خ) فمن نام فليتوضأ و السية (السته خ) حلقة الدبر، و صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك و النوم و قول ابن بابويه ان الرجل اذا رقد قاعدا لا وضوء عليه ما لم ينفرج و مثله قول الشافعى و زاد اشتراط ان يفضى بفرجه الى الارض ليس بشىء لا مكان حمل ما دل على ذلك على النوم

^١ الوكاء بالكسر و المد خيط يشد به السرة و الكيس و القرية و نحوها، مجمع البحرين . فى حديث على (ع) العين و كاء السه قال الشارح (ره) و هذه من الاستعارات العجيبة كانه شبه السه بالوعاء و العين بالوكاء فاذا اطلق الوكاء لم ينضبط الوعاء قال و هذا القول فى الاشهر الاظهر من كلام النبى (ص) و قد رواه قوم لامير المؤمنين (ع) و روى العين و كاء السه بالتاء على حذف لام الفعل و السية الاست و الاست العجز و قد يراد به حلقة الدبر و اصله سته على فعل بالتحريك فحذفوا منه عين الفعل و جمعه استاه مثل حمل و احمال و سبب و اسباب ، مجمع البحرين .

الذى لا يغلب العقل جمعا بينه وبين ما دل على ان الغالب على العقل ناقض كما صرحت به صحيحة زرارة الاتية وغيرها واستمساك النائم قاعدا يدل على ذلك لان الغالب فى النائم المستغرق السقوط كما ان الغالب فى الخفقة والسنة من القاعد الاستمساك فيكون ذلك امارة على عدم تحقق النوم الناقض بالغلبة المذكورة فاذا تحقق ذلك كذلك كان ناقضا على كل حال لاطلاق ما سبق من الاخبار وخصوص صحيحة عبد الحميد بن عواض عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من نام وهو راكع او ساجد او ماش على اى الحالات فعليه الوضوء ورواية انس ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا ينامون ثم يقومون يصلون ولا يتوضأون، لا يصلح دليلا لعدم استنادها (اسنادها خ) الى حجة ولاحتمال السنة ولتضمنها النفي فلا حجة فيها ورواية ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسجد وينام وينفخ ثم يقوم فيصلى ثم قلت صليت ولم تتوضأ وقد نمت فقال انما الوضوء على من نام مضطجعا فاول ما فيها ان ابن داود قال ذكر ابن المنذر ان هذا الحديث لا يثبت لانه مرسل رواية عن ابي العالية وقال شعيب لم يرو عنه الا اربعة احاديث وهذا ليس احدها واما ثانيا فلا دلالة فيها على تقدير صحتها لاحتمال توهم ابن عباس انه صلى الله عليه وآله وسلم نام واجابه بما يوهم تصديقه حسما لمادة النزاع والدليل على ذلك ان المعروف من سنته صلى الله عليه وآله ان النوم اذا تحقق بذهاب الحاستين نقض للوضوء وبيان ذلك ان اهل بيته عليهم السلام الذين حفظوا شريعته كما هى على ما اراد كان مذهبهم ذلك وما ورد عنهم بما يطابق هذه الرواية جار مجرى التقية لان مذهبهم ومذهب اصحابهم الذين عليه يعملون هو ان النوم اذا غلب على الحاستين نقض للوضوء وان تستروا بالقول واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال والاصل فى ذلك ان النوم فى نفسه حدث لا انه انما ينقض لاستلزامه ذلك والمصنف (ره) قال فى النهاية فى تعليل كونه ناقضا لكونه حدثا لا لاستلزامه قال ولان النوم انما اثر لانه مظنة الخروج من غير شعور وهذا المعنى لا يختلف فى الصلوة وغيرها والسكر والاعماء والجنون يشبه النوم فى انه قد يخرج الخارج من غير شعور بل المظنة عند

هذه الاسباب ابلغ و كان الايجاب فيه اكمل و لو اخبره المعصوم عليه السلام بعدم الخروج انتقض وضوئه اقامة للمظنة مقام السبب كالمشقة مع السفر و على قول من جعله ناقضا بالعرض تكون طهارته باقية ، انتهى كلامه و لا يخفى ما فى كلامه من التناقض فان قوله انما اثر لانه مظنة للخروج و كذا قوله اقامة للمظنة مقام السبب ينافى كونه حدثا فى نفسه و يلزم منه عدم النقص عند عدم الخروج باخبار المعصوم عليه السلام و هو يستلزم كونه غير ناقض بنفسه بخلاف ما ذكر و الحق انه حدث حقيقة بنفسه و الدليل على ذلك صحيحة اسحق بن عبدالله الاشعري عن ابي عبدالله عليه السلام لا ينقض الوضوء الا حدث و النوم حدث فجعله عليه السلام حدثا فهو حدث لاصالة الاستعمال فى الحقيقة اما شرعا فظاهر و اما حقيقة فلما يأتى بيانه و اورد على هذا الحديث اشكال لانه من ثانى الاشكال و شرطه اختلاف المقدمتين كيفاً و كلية كبراه و الاولى على ما يظهر منها مركبة من سالبة و هى لا ينقض الوضوء غير الحدث و من موجبة و هى ينقض الوضوء حدث فلما تضمنت الصغرى المقدمتين المذكورتين تعذر على ظاهر ذلك الانتاج اما على الاولى فلعدم تكرار الوسط اذ غير الحدث ليس بحدث و اما على الثانية فلعدم الشرط و هو الاختلاف كيفاً و الجواب انه ليس المراد بالحدث حدثا معينا و لا حدثا بل المراد به كل حدث كما هو ظاهر فتكون فى قوة كل حدث ناقض للوضوء فيصير من الشكل الرابع فحصل شرطه ايجاب المقدمتين و كلية الصغرى فينتج او يعكس فيكون من الاول فينتج على انه اذا اريد بمحمول الصغرى العموم كما هو المراد من كلامه عليه السلام كان محمول الكبرى احد افراده و يكون الوسط متكررا فلا حاجة الى رده الى الرابع و (او خ) الاول لان النوم حدث فى الحقيقة بحكم الكلية لاستغراق حرف التعريف و النوم فى الحقيقة حدث كما ذكره عليه السلام و بيان ذلك ان النوم عبارة عن الوفاة الحادثة عن اجتماع النفس الحيوانية الحسية المتعلقة بالابخرة المتقومة بها الحرارة الغريزية فى القلب و صرف وجهها الى جهتها العليا و يبقى شعاعها الذى هو الحرارة الغريزية متعلقا باقطار البدن و هو الرابطة (الرابط خ) للحياة بالبدن حال النوم فاذا انصرف نظرها

عن اقطار البدن و اجتمع فى القلب و توجه الى العالم المثالى اظلمت تلك الاقطار و ذبلت و بردت و هو الحدث الاصغر لخروج النفس الذى هو ظاهرها عن اقطار البدن و اجتماعها فى القلب و هو الموت الاصغر و اذا خرجت مع الابخرة بجميع الحرارة الغريزية عن تلك الاقطار و عن القلب حصل البرد الكلى و الذبول التام و الظلمة الغاسقة و هو الحدث الاكبر لخروج الروح مع الحرارة الغريزية الكامنة فى النطفة و تلك الابخرة المتقومة بها الحرارة الغريزية هى المعبر عنها بالنطفة التى خلق منها كما فى حديث العلل و هو الموت الاكبر فكما ان خروج المنى و دم الحيض مثلا اللذين هما صفو الغذاء و مركب الحرارة الغريزية موجب للحدث الاكبر و خروج البول و الغائط اللذين هما ثقل الكيلوس موجب للحدث الاصغر لانهما ظاهر ذلك الصفو صفو الغذاء الذى هو الكيموس كذلك خروج الابخرة مع الحرارة الغريزية جميعها باصلها موجب للحدث الاكبر و خروج نظرها بوجه الحرارة التى (الذى خ) هو ظاهرها موجب للحدث الاصغر فالنوم حدث فى نفسه مثل حدث البول و الغائط فتفهم ما اشرنا اليه تفهم و على هذا المعنى من كون النوم الغالب على الحاستين ناقضا للطهارة انعقد الاجماع من الفرقة المحقة بعد الصدوقين هذا ما نقله اكثر العلماء عن الصدوقين و الموجود فى الفقيه فى باب ما ينقض الوضوء من رواية زرارة عنهما عليهما السلام الى ان قال من غائط او بول او منى او ريح و النوم حتى يذهب العقل و لا ينقض الوضوء ما سوى ذلك و هذا صريح فى ان (بان خ) النوم ناقض عنده لاسيما ذكره لذلك فى هذا الكتاب الذى هو اعتماده نعم اورد بعد ذلك رواية سماعة دالة على ما نقل عنه ظاهرا و لعله اراد منها ما لم يذهب عقله فانه فى الغالب اذا ذهب عقله انفرج و لا يكاد يتمسك (يستمسك خ) بدليل ما ذكره فى المقنع فانه قال فيه و ان نمت و انت جالس فى الصلوة فان العين قد تنام من العبد و الاذن تسمع فاذا سمعت الاذن فلا بأس و هو شاهد لما قلنا له نعم ظاهر كلامه بعد هذا الكلام انما الوضوء مما وجدت ريحه او سمعت صوته يدل على ان النوم عنده ليس ناقضا و انما ينقض له لانه مظنة للناقض فلو قيل انه انما خالف الاصحاب فى كونه ناقضا بنفسه لم يكن بعيدا كما فى

المقنع و اما انه عنده ليس بناقض فلا كما نقلنا عنه و نقل بعض عنه انه ادعى فى الخصال الاجماع على النقض به و بالجملة فهو ناقض بالاجماع فلاحظ و اما السنة بكسر السين المهمة و هو ابتداء النوم اى الاخذ فى الاجتماع المذكور فليست بنوم لعطفه عليها فى الكتاب قال تعالى لا تأخذ سنة و لا نوم و العطف يقتضى المغايرة و لان النوم الناقض محدود بزوال العقل كما فى رواية زرارة فلا تكون السنة ناقضة و لا الخفقة حتى لا يحفظ حدثا يحدث منه و حتى يذوق لذة النوم كما فى النصوص و يتحقق الناقض لانه على يقين من الطهارة لان اليقين لا ينقضه الا اليقين كما فى صحيحة زرارة قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء توجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين و (لا ينام خ) القلب و الاذن فاذا نامت العين و الاذن و القلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابدا بالشك و لكن ينقضه بيقين اخر انتهى، فابان عليه السلام انه لو شك فى النوم لم ينتقض وضوئه لاصل الطهارة المتيقن و كذا لو تخيل له شىء كالرؤيا او حديث النفس فانه قد ينجر بالفكر (به الفكر خ) و الهدو الى الغفلة عن المحسوسات فتظهر له بعض المتخيلات بل ربما يسمع صوت مخاطب له و ربما رأى صورته فى عالم الخيال اذا استغرق فى الفكر و هو يقظان الا اذا تحققت الرؤيا و ثبت المنام بان يجد طعم النوم كما فى صحيحته عبد الرحمن بن الحجاج و الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام فيهما ما درى ما الخفقة و الخفتان ان الله يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان عليا عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما او قاعدا فقد وجب عليه الوضوء انتهى، ليكون ناقضا ليقين اصل الطهارة بيقين طريان الناقض لها و قول المصنف (ره) و ما فى معناه اى معنى النوم الغالب على السمع و البصر المستلزم بذلك لغلبته على العقل لان النفس انما تستعمل العقل بواسطة الالات و الاعوان فاذا غلب النوم على الواسطة منع من استعمال العقل فكان غالبا عليه يريد به الجنون و الاغماء و السكر فانه ذكر فى المنتهى انه لا يعرف فيه خلافا بين اهل

العلم وقال فى النهاية كلما يزيل العقل من سكر او اغماء او جنون او نوم يوجب الوضوء وقال فى التذكرة كلما ازال العقل من اغماء او جنون او سكر او شرب مرقد ناقض لمشاركته للنوم فى المقتضى و لقول الصادق عليه السلام اذا خفى الصوت فقد وجب الوضوء وللشافعى فى السكر قولان اضعفهما عدم النقض لانه كالصاحى فى الحكم فينفذ طلاقه و عتقه و اقراره و تصرفاته و هو ممنوع انتهى، و ذكر الشيخ فى التهذيب اجماع المسلمين على نقض الجنون و الاغماء و استدل عليه بصحيح معمر بن خلاد و فيه الاغفاء فقليل عليه انه مختص بالنوم و اجيب بعموم الجواب بقوله عليه السلام اذا خفى عنه الصوت فقد وجب الوضوء عليه و رد برجوع ضمير عنه الى الرجل المخصوص و اجيب بان هذا احتمال غير مساو و الظاهر العموم و استدل المصنف (ره) على ذلك بما دل على النوم من طريق تنقيح المناط بل الاولوية كما تقدم قوله فى النهاية قيل و فيه تأمل و اقول فى هذا التأمل تأمل اذ التحقيق اولويتها من النوم فى العلة المنصوصة الموجبة للنقض فالحكم بكونها ناقضة مما لا ينبغي ان يرتاب فيه بعد وضوح البيان و تحقق الدليل و ثبوت ذكر الاجماع عن الثقات فتدبر و تعليل المصنف (ره) (ذلك خ) فى النهاية بقوله اقامة للمظنة الخ، و كذا ما قبله يناقض حكمه بانها ناقضة بنفسها كما تقدم نقل كلامه فى بحث النوم فلاحظه هناك ففيه بيان الناقض و قوله و الاستحاضة القليلة الدم، يعنى به انه اذا كانت الاستحاضة قليلة الدم بحيث لا يثقب القطنة بأن يبقى منها قليل لم يصل اليه دم فانه يجب عليها الوضوء لكل صلوة و لكل مشروط بالوضوء لا غيره و هو قول علمائنا الا ما حكى عن ابن الجنيدي من ايجابها لغسل واحد و انما اختصت بذلك من (منه خ) دون سائر اقسامها مع انها كلها موجبة للوضوء لان الكثيرة و المتوسطة لا توجب الوضوء لا غيره بل توجب الغسل ايضا على بعض الاحوال و فى بعض احوالهما كالظهرين و العشائين فى المتوسطة و كالعصر و العشاء فى الكثيرة مع الجمع يكونان داخليين (مع الجمع داخلان خ) فى حكم القليلة لان الغالب فيهما فى هذه الاحوال المخصوصة مساواتهما للقليلة فى الخارج و انما كانت موجبة للوضوء خاصة لان الغالب فيهما (فيها خ) انه يخرج

من العرق المسمى بالعازل اصفر لكونه غالبا من لطيف فضلة الكيلوس التى يكون منها البول و الغائط فلذا يكون قليلا و اصفر باردا لقول الصادق عليه السلام فى حسنة حفص بن البختري دم الاستحاضة اصفر بارد رقيق لقوة جذب المعدة و المثانة لما ثم و قد يصحبه من فضلة الكيموس ما لم تسعه مسام الجلد التى هى منابت الشعر لنوع ضعيف فى بعض القوى فيكون كثيرا فيثقب الكرسف فيجب الغسل لانه من الاحداث الكبرى لكونه من الكيلوس الذى هو فضلة الكيموس او من بقايا الكيموس و هذا حكم اكثرى و الاحكام تناط بها و حيث لا تنكشف هذه الامور التى هى اسباب الحكم لعوام الناس بل و لا لاكثر خواصهم جعل لها الشارع عليه السلام ضابطة سهلة التناول فقسم الاحداث الى اصغر و يرفعه الوضوء و الى اكبر و يرفعه الغسل و انما يرفع ذلك اذا انقطع الموجب و اما اذا لم ينقطع و امر الشارع عليه السلام باستعمال ما من شأنه الرفع فانه يكون ذلك مبيحا للدخول فى المشروط بتلك الطهارة و تأتى ان شاء الله تعالى تنمة لهذا الكلام فى احكام الاستحاضة ثم ان كون الاستحاضة القليلة الدم المذكورة ناقضة للوضوء موجبة له لما يشترط الوضوء فيه مذهب علمائنا لم ينقل عنهم فيه خلاف الا عن ابن ابي عقيل (ره) فانه قال ما لم يظهر على القطنه فلا غسل و لا وضوء و خالف فى ذلك من الجمهور مالك ايضا فقال ليس على المستحاضة وضوء و الحق مذهب المشهور لقول النبى صلى الله عليه و آله المستحاضة تتوضأ لكل صلوة و قول الصادق عليه السلام فيما رواه معوية بن عمار و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و صلت كل صلوة بوضوء و ظاهر المصنف فى التذكرة دعوى الاتفاق على ذلك الا من ابن ابي عقيل كما مر و كذلك غيره صرح بذلك الا انه ذكر فى النهاية انه مذهب اكثر علمائنا و لا يبعد كون مراده منها مراده من التذكرة حيث قال و ذهب اليه علمائنا الا ابن ابي عقيل و المحقق فى المعبر قال و مذهب علمائنا اجمع ايجاب الوضوء عدا ابن ابي عقيل فصرح بالاجماع لان خروج معلوم النسب لا يقدح فيه و بالجملة فالقول به متعين لصحاح الاخبار و لما تقدم من الاعتبار من انه حدث اصغر موجب للوضوء و قول المصنف (ره) و لا يجب بغير ذلك يريد به

انه لا يجب الوضوء بغير ما ذكر سابقا لانه حصر موجبات الوضوء وحده بانما ثم اكد ذلك الحصر بقوله ولا يجب بغير ذلك يعنى منفردا وفى هذا اشارة الى امور توهم بعض كونها ناقضة:

منها المذى قال فى الصحاح المذى بالتسكين ماء يخرج عند الممازحة او التقبيل و قال ابن الاثير فى النهاية انه البلل اللزج الذى يخرج من الذكر عند ملاعبة النساء و هو من مقدمات الشهوة و الودى بالمعجمة هو ماء يخرج من الذكر بعد الجماع و هو من معقبات الشهوة و المذى و الودى بكسر الذال المعجمة و تشديد الياء افصح من سكون الذال و الودى بالمهملة و هو ماء كدر ابيض يخرج بعد البول قال ابن الاثير فى النهاية و فى حديث ما ينقض الوضوء ذكر الودى هو بسكون الدال و بكسرها و تشديد الياء البلل اللزج الذى يخرج من الذكر بعد البول يقال اودى و قيل التشديد اصح و افصح من السكون انتهى، و فى مرسل ابن رباط عن ابي عبدالله عليه السلام قال يخرج من الاحليل المنى و المذى و الودى و الودى فاما المنى فهو الذى يسترخى له العظام و يفتر منه الجسد و فيه الغسل و اما المذى يخرج من الشهوة و لا شىء فيه و اما الودى فهو الذى يخرج بعد البول و اما الودى يخرج من الادواء و لا شىء فيه هـ، و قال فى الصحاح و قال المنى و الودى و المذى مشددات هـ، قال المصنف فى التذكرة المذى و الودى و هو ما يخرج بعد البول ثخن (ثخين خ) كدر لا ينقضان الوضوء ذهب اليه علماءنا اجمع للاصل و لقول الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان مذاء فاستحى ان يسأل رسول الله صلى الله عليه و اله لمكان فاطمة فامر المقداد ان يسأله فقال ليس بشىء انتهى، فقال ابن الجنيد ان ما يخرج من المذى عقيب الشهوة يكون ناقضا و قال الشيخ فى التهذيب بكون المذى عن شهوة ناقضا اذا خرج بكثرته عن المعهود المعتاد و استدل عليه برواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام و صحيحة على بن يقطين و قوية الكاهلى ثم قال لان المعهود المعتاد لا يجب منه اعادة الوضوء سواء خرج عن شهوة او عن غير شهوة او يكون المراد بها ضربا من الاستحباب انتهى، و قال بالاستحباب فى الاستبصار ايضا فقول

المصنف فى التذكرة هنا ذهب اليه علماؤنا اجمع و كذا قبل هذا فى قوله لا يجب الوضوء بشيء سوى ما ذكرناه ذهب اليه علماؤنا اجمع يحتمل ان يكون ذلك الاجماع منعقدا بعدهما او لا يضران فيه لمعلوميتهما او انه اجماع مشهورى كما فى مقبولة عمر بن حنظلة و رواية زرارة و بالجملة فالحكم بكونها غير ناقضة مما لا غبار فيه و لا شك يعتريه للاجماع المذكور المصرح به هو و غيره و للصحيح الصراح كما رواه الشحام و زرارة و محمد بن مسلم فى الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان سال من ذكرك شيء من مذى او وذى فلاتغسله و لاتقطع له الصلوة و لاتنقض له الوضوء انما هو بمنزلة النخامة كل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الجبائل و كما فى حسنة محمد بن مسلم معللا ان المذى لم يخرج مما خرج (يخرج خ) منه المنى انما هو بمنزلة النخامة و فى حسنة بريد بن معوية انما هو بمنزلة المخاط و البزاق و فى حسنة زرارة فانه من الجبائل او البواسير و ليس بشيء و قول الشيخ فى التهذيب فى صحيحة السراد عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام فى قوله عليه السلام و الودى فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول بانه (فانه خ) محمول على انه اذا لم يكن قد استبرأ من البول بما سنذكره بعد و خرج منه الودى فيجب فيه الوضوء لايتوهم منه انه قائل بنقض الودى بل صريح كلامه و استشهاده بتعليل الصادق عليه السلام دال على انه ناص على عدم النقض حيث يقول لا يخرج الا و معه شيء من البول ألا ترى الى قوله عليه السلام لانه يخرج من دريرة البول تنبيهها على انه يكون معه البول و لولا ذلك لما وجب منه اعادة الوضوء و هو ظاهر نعم لو قيل باستحباب الوضوء للمذى الكثير الخارج عن شهوة كان قريبا للنصوص الصريحة جمعا بينها و بين ما دل على عدمه و لاسيما مع حصول العلة فيه من استرخاء العظام و فتور الجسد فانه يحصل ذلك احيانا و ان لم يبلغ الى حد حصولهما من المنى فتفقد تجد ما قلنا لك و قد استوجه الاستحباب صاحب المعبر لصحيح ابن بزيع كما استوجهه الشيخ فى الكتايب الا ان مرادهم ليس للنقض و الا لوجب و الذى استفدته من تتبع الاخبار فى (اخبار خ) المسألة بمعونة التلطف فى احيان الوجدان انه قد تكون للمذى حال

من الشهوة يحصل معها من الفتور والاسترخاء ما لولا ما سنده له حكمنا على من وجدها بالوضوء وجوبا ولاقمنا الاعتبار تحقيقا لتلك الاخبار لكن المانع وهو ما وعدنا بذكره وهو ان تلك الحال المشار اليها لا يكاد كل مكلف يفرق بينها وبين الحال التى لا وضوء فيها مع وجود الشهوة بل قد لا فرق بينهما (لا يفرق بين خ) عن شهوة او غير شهوة لعدم قوة احساس كل مكلف مع ندور وقوع تلك الحال المشار اليها اذ الغالب من الناس اذا كان ذلك يغلب عليه الشبق فلا يكاد يستمسك منه و لما كان تعلق الاحكام الشرعية العامة للمكلفين مبني على ما يسهل ادراكه و يلزم حصوله فى جميع افراده بحيث لا يعدم كل من طلبه وجد انه لوجوده وظهوره لم تجر الحكمة بالتكليف بتلك الحال الخاصة فكان الوضوء مستحبا لعدم تحقق تلك الحال فى كل حال و كان مستحبا لدفع الوهن والاشكال عن اهل النظر والكمال واصحاب الاحتياط من الرجال فاذا توضحا مستحبا اتى على ذلك كله ممثلا للنصوص المشتملة على الاوامر القحة واذا ترك اخذ بالرخصة والحنفية (الحنفية خ) السمحة فالاستحباب حلية اولى الالباب والله اعلم بالصواب .

ومنها المس والمشهور بين علمائنا عدم النقض به مطلقا اى من ذكر او انشئ لقبلى او دبر ظاهرا او باطنا بشهوة او لا من نفسه او من غيره محللا او محرما بظهر الكف او ببطنها اصلية او زائدة صحيحة او اشلاء و فى هذه الشقوق يختلف الجمهور ولا حاجة الى تفصيل ذلك وقال المصنف فى التذكرة ذهب اليه يعنى به عدم النقض بالمس مطلقا اكثر علمائنا ثم قال وقال الصدوق من مس باطن ذكره باصبعه او باطن دبره انتقض وضوؤه ومن مس ظاهر الفرج من غير شهوة تطهر ان كان محرما ومن مس باطن الفرجين فعليه الوضوء من المحرم والمحلل لان عمار سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوؤه والطريق ضعيف ومحمول على استصحاب نجاسته انتهى ، وقد قال قبل ذلك مسألة لا يجب الوضوء بشيء سوى ما ذكرناه ذهب اليه علماءنا اجمع وقد خالف الجمهور فى اشياء نحن نذكرها ثم من جملة ما ذكر المس فادعى الاجماع من اصحابنا وانما خالف فيه الجمهور وما ذكرناه من كلامه قبل هذا الكلام مصرح

بخلاف الصدوق كما سمعت و جعل عدم النقض قول الاكثر و هذا اضطراب ظاهر لكن نقل قول الصدوق من ظاهر كلامه يوجب الاضطراب لما فيه من الاختلاف فقد قال فى الفقيه كما ذكرناه سابقا عنه من رواية زرارة لما سألهما عليهما السلام عما ينقض الوضوء فقالا له ما خرج من طرفيك الاسفلين الذكر و الدبر من بول او غائط او منى او ريح و النوم حتى يذهب العقل و لا ينقض الوضوء ما سوى ذلك الخ، قال محمد تقى المجلسى (ره) فى الشرح الظاهر ان قوله و لا ينقض الوضوء الخ، من كلام الصدوق و هذا صريح بعدم النقض بالمس و غيره سوى ما ذكر و بعد ذلك قال و قال ابو جعفر عليه السلام ليس فى القبلة و لا فى المباشرة و لا مس الفرج وضوء و هو صحيح زرارة و هو صريح ايضا و نحو ما ذكر فى الفقيه ذكر فى المقنع من عدم النقض بما سوى ما ذكر ثم قال فى الفقيه بعد ذلك بقليل عن موثقة عمار الساباطى و ان مس الرجل باطن دبره او باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء و ان كان فى الصلوة قطع الصلوة و توضأ و اعاد الصلوة و ان فتح احليله اعاد الوضوء و الصلوة الخ، و هو كما ترى مضطرب موجب للاضطراب فدعوى المصنف الاجماع اولا اما لان عقاده بعد الصدوق او لكونه غير مضر لمعلوماته او انه اجماع مشهورى كما ذكرنا انفا و حملا لقوله بعدم النقض على انه مذهبه و بالنقض على الاستحباب و امثال ذلك و الا فكيف يتجه دعوى الاجماع بل و على هذا كيف يتجه الدعوى و المشهور ان تيقن الطهارة و الحدث مع جهل المتأخر مطلقا ناقض موجب للوضوء الا ان يراد بالناقض الحدث و هذا ناقض بالحكم لا بالحدث لكنه غير مسلم مع ان صاحب المعبر نقل عن ابن الجنيد انه قال فى المختصر ان من مس ما انضم عليه الثقبان نقض وضوئه و قال ايضا من مس ظاهر الفرج و غيره بشهوة تطهر ان كان محرما و من مس باطن الفرجين فعليه الوضوء من المحرم و المحلل و نقل غيره ايضا عنه و المصنف فى النهاية و بالجملة فدعوى الاجماع على حصر الناقض فيما ذكر المصنف ان لم يكن على نحو ما ذكرنا او انه الاجماع المحصل او المنقول لم يثبت و قد تقدم كلام الشيخ فى المذى و اما عدم النقض بالمس فلا شك فيه بالنص و الاجماع

بانواعه الثلاثة المحصل والمنقول والمشهورى وما دل على النقض وهو موثقاً
ابى بصير وعمار الساباطى فمحمول على التقية كما هو ظاهر واما كلام الصدوق
قدس سره فلا شك فى اضطرابه ولو حمل كلامه فى اول الكتاب وقوله ما افتى به
واحكم بصحته واعتقد بانه (فيه انه خ) حجة الخ، على صحة (ورود خ) تلك
الاخبار و ثبوتها عن اهل العصمة عليهم السلام فيما يعتقدونه و يراه وان كان فيها ما
يفتى به ويعمل و فيها ما يحكم بصحته وان لم يفت به ولا يعمل به لكان اسلم
لكلامه من الاضطراب والتهاافت فى هذه وغيرها والا فكيف يفتى بأن المس
لا ينقض وان المس ينقض فتدبر وراجع كلامه .

و منها القى ذهب علماؤنا واكثر الجمهور الى (على خ) كونه غير ناقض
سواء كان قيئاً وهو ما خرج من الحلق وعاد او قلسا وهو ما خرج من الحلق ولم
يعد لانه اذا عاد سمي قيئاً كذا قاله الخليل للاجماع والنصوص خصوصاً وعموماً و
خالف فيه ابو حنيفة فقال ان كان ملاً الفم نقض والا فلا والاوزاعى والثورى ان
كان نجسا كالدم نقض والا فلا واحمد ان كان قطرة دم او قطرتين لم ينقض وان
كان اكثر نقض و روى عنه رواية اخرى ان كان قدر ما يعفى عنه وهو قدر شبر لم
يجب الوضوء وحجتهم ما رووه ان النبى صلى الله عليه وآله قال من قاء او قلس
فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلواته ما لم يتكلم وهو محمول على غسل الفم و
الا لم يبين على ما مضى من صلواته لان الوضوء فعل كثير .

و منها القبلة واكثر العلماء على انها لا تنقض للاخبار الصريحة الصحيحة
كصحيحى زرارة وحسنه وصحيحة ابن ابى عمير الى غيرها من الاخبار و
صحيح الاعتبار وقال ابن الجنيد قبله المحرم اذا كان بشهوة تنقض الوضوء محتجا
بخبر ابى بصير وهو مع تعين حمله على التقية لا يصلح لمعارضة الاخبار الصحيحة
الكثيرة المؤيدة بالعمل مع ان فى طريقه عثمان بن عيسى الرواسى الواقفى
الخيث الفاسق الذى امرنا بالتثبت عند خبره لانه من اوعية السوء وما يقال انه
ممن اجمعت العصاة غير مسلم بل قال بعضهم ان الستة التى هى من اصحاب ابى
ابراهيم عليه السلام وفيهم (منهم خ) الحسن بن محبوب ان مكانه فضالة بن ايوب

و جعل بعضهم مكانه الحسن بن على بن فضال و بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى و جعل عد فضالة منهم قولا و عد عثمان قولا من بعده مرتبا عليه على ان هذا الاجماع المنقول من اصله فيه للمناقشة مجال و عثمان هذا لم يوثقه احد من علماء الرجال فدخوله فى المجمع عليهم (عليه خ) كالمحال و لو سلم كل ذلك فان اصح الوجوه فى معنى تصحيح ما يصح عنهم انه ارجح رواية ممن لم يكن كذلك و الراوين المقابلين له كزرارة و ابن ابي عمير و امثالهما فانقلب بروايته و سقط على وجهه فى النار .

و منها القهقهة و اكثر الاصحاب على عدم النقض بها لعمومات الاخبار الحاصرة لما ينقض الوضوء و خالف فيه ابن الجنيد فقال من قهقه فى الصلوة متعمدا لنظر او سماع ما اضحكه قطع صلواته و اعاد وضوئه محتجا بمرسلة ابن ابي عمير المضمرة و موثقة سماعة اما الاولى ففيها ان التبسم لا ينقض الصلوة و لا ينقض الوضوء و انما يقطع الضحك الذى فيه القهقهة و حملها الشيخ فى التهذيب على ان القطع المذكور راجع الى الصلوة لانه لم تجر العادة بأن يقال انقطع وضوئى و انما يقال انقطعت صلواتى و هو حسن و اما الثانية ففيها الى ان قال و الضحك فى الصلوة و هى مع كونها مقطوعة مضمرة محمولة على التقية لان ذلك مذهب ابي حنيفة و الحسن و النخعى و الثورى و لا يبعد توجيهها بمثل ما فى الاولى .

و منها الدم الخارج من السبيلين اذا شك فى خلوه من النجاسة لا يوجب الوضوء كما مر فى نظائره و قال ابن الجنيد اذا علم خلوه من النجاسة لم ينقض و الا اوجب الوضوء لرواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل فى الصلوة قال يتوضأ و يعيد لجواز ان يصحب النجاسة فلا يكون متيقنا للطهارة عند ذلك و لعموم الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله بهما عليك و الحق قول الاكثر لما مر و لحمل التوضئ فى رواية عبيد على غسل الدم كما قال صلى الله عليه و اله الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر و بعده ينفى اللمم و المراد به غسل اليد و الاصل عدم مصاحبته للنجاسة فهو على يقين من الطهارة

فلا ينتقض اليقين الا بيقين مثله و عموم ما خرج من طرفيك مخصص بالبول و الغائط و المنى كما مر و خالف ابن الجنيـد ايضاً فى الحقنة و الحق انها لا تنقض للعمومات و لا ينقض الوضوء ايضاً الكلام و لا انشاد الشعر و لا اكل ما مسته النار و لا اكل لحم الابل و لا الردة و لا بظن الحدث و خالف فى الاخير شيخنا الشيخ حسين بن الشيخ محمد الدرازى البحرانى ايده الله فقال اذا دخل فى الصلوة بيقين الطهارة و شك فى اثنائها قطع الصلوة و توضأ و استأنف و ان كان بعد الفراغ من الصلوة صحت الصلوة و توضأ وجوباً لما يستقبل من الصلوة الى اخر كلامه ، ثم قال ان هذا مستثنى من القاعدة التى ذكرها الاصحاب للنص و كذا لا ينقض الوضوء لحلق الشعر و قص الاظفار و لا يوجب مسح موضعه بالماء و استحباب الشيخ فى التهذيب المسح فى رواية الحلبي لرواية سعيد الاعرج و لا دلالة فيها و لا بما يخرج من البدن من دم او قيح او صديد و خالف فى كل ما ذكر العامة و الحق ما ذكرناه لما ذكرناه و الحمد لله رب العالمين .

قال قدس سره : «الفصل الثانى فى آداب الخلوة و يجب فيها ستر العورة على طالب الحدث» الآداب جمع ادب كابطال جمع بطل و المراد بها الكمالات الشرعية لقاضى الحاجة من الواجبات و المحرمات و المندوبات و المكروهات ، و الخلوة الخلاء بالمدى المتوضأ او مكانه و يجب فيهما على مريد التخلّى من البول او الغائط و هو طالب الحدث ستر العورة عن الناظر المحترم و هو ما عدا الزوجة و المتمتع بها و امة الرجل غير المزوجة و غير المعتدة بائناً و عدا الطفل الذى لا يميز و البهايم من ساير الحيوانات و كذا يجب ستر العورة فى غير هذه الحال و انما ذكروها هنا دفعاً لتوهم ان حالة الحدث لا بد من كشف العورة فيها فربما لا يجب الستر حينئذ و هذا الحكم ثابت اعنى وجوب الستر عند وجود ناظر المحترم بالنص و الاجماع و خالف ابن الجنيـد فى استثناء المذكورين فحكم بالوجوب مطلقاً نظراً الى اطلاق الأدلة هنا و المشهور هو الصحيح و من النص الدال على الوجوب ما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه وآله حفظ عورتك الا عن زوجتك او ما ملكت يمينك و رووا عنه صلى الله عليه وآله لا ينظر الرجل

الى عورة الرجل و لا المرأة الى عورة المرأة و مما روته الخاصة صحيح حريز عن
ابى عبدالله عليه السلام قال لا ينظر الرجل الى عورة اخيه و رواية حماد بن عيسى
عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام قال قيل له ان سعد (سعيد خ) بن عبدالملك
يدخل مع جواريه الحمام قال و لا بأس اذا كان عليه و عليهن الازر و لا يكونون
عراة كالحر ينظر بعضهم الى سوءة بعض و عن ابى بصير قال قلت لابى عبدالله
عليه السلام يغتسل الرجل بارزا قال اذا لم يره احد فلا بأس و الاخبار فى ذلك
كثيرة و انما اوردت بعضها منها لمقابلة ما ورد فى بعضها مما يوهم منافاة هذا
الحكم مثل رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن عورة
المؤمن على المؤمن حرام فقال نعم فقلت أعنى سفليه فقال ليس حيث تذهب انما
هو اذاعة سره و صحيح حذيفة بن منصور على الصحيح قال قلت لابى عبدالله (ع)
شئ يقول الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث تذهب انما
عنى عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشئ يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به
يوما ما و رواية الشحام عن ابى عبدالله عليه السلام فى عورة المؤمن على المؤمن
حرام فقال ليس ان يكشف فترى منه شيئا انما هو ان تزدري عليه او تعيبه فان
ورودها فى العورة الباطنة لا ينافى تحريم العورة الظاهرة و الحصر فى بعضها
للمبالغة فى تعظيم الباطنة حتى كأن الظاهرة غير مرادة و لان الحصر فى الباطنة
ردع لمن يرى الحصر فى الظاهرة عن حصر المراد بل الكل مراد على ان العورة
الظاهرة اذا اطلع عليها من لا يحل له النظر اليها فقد اذاع سره و الحق ان المراد
بالعورة هو القبل و الدبر للاجماع على انهما (انها خ) عورة المستند الى النصوص
المتكثرة و لا دليل على ما زاد ناهض بالمقابلة مع قبول حمله على الاستحباب
كخبر قرب الاسناد لعبدالله بن جعفر الحميرى و كرواية النبال الضعيفة قال سألت
اباجعفر عليه السلام عن الحمام قال تريد الحمام قلت نعم قال فامر باسخان الحمام
ثم دخل فاتزر بازار و غطى ركبتيه و سرته ثم امر صاحب الحمام فطلى جسده ما
كان خارجا عن الازار ثم قال اخرج عنى ثم طلى هو ما كان تحته بيده ثم قال هكذا
فافعل جمعا بينهما (بينها خ) و بين ما دل على ان العورة هى الدبر و القضيب و

البيضتان كما روى عن ابي الحسن الماضى عليه السلام قال العورة عورتان القبل و الدبر و الدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة و غيره و كما قال الصادق عليه السلام ان الفخذ ليست من العورة و الاولى وجوب ستر العجان لدخوله فى معنى العورة حيث تطلق عرفا بل و لغة لان العورة كل ما يستحى منه قاله فى الصحاح و هى السوءة من ساءه اى احزنه لانه يحزنه الاطلاع عليها و يستحب ستر البدن كله و التستر كما روى عن النبى صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام قولاً و فعلاً .

قال قدس سره : « و يحرم عليه استقبال القبلة و استدبارها فى الصحارى و البنيان » اعلم ان المشهور تحريم الاستقبال و الاستدبار مطلقاً و خالف فى ذلك ابن الجنيـد و المفيد و سـلار و اتباعهم و ظاهر كلام الذكرى الكراهة فى الصحارى و الاباحة فى البنيان و اختلف النقل عنهم و عن اتباعهم فاذا تبعت كتب الاصحاب ظهر لك الاختلاف و لاسيما فى النقل عن ابن الجنيـد و المفيد و سـلار و فى (ففى خ) المنتهى عن ابن الجنيـد استحباب اجتناب استقبال القبلة فى الصحراء خاصة و فى التذكرة عنه يستحب ترك الاستقبال و الاستدبار و اطلق و لم يذكر الصحراء و لا البنيان و نقل عنه فى المعـتبر كما فى المنتهى و جعل فى الدروس التحريم مطلقاً خلافا لابن الجنيـد مطلقاً و للمفيد فى الابنية و نقل عنه فى التنقيح كما فى التذكرة و نقل فى المنتهى عن المفيد و سـلار ان التحريم مختص بالصحارى و فى التذكرة عنهما يجوز الاستقبال و الاستدبار و ظاهر المعـتبر عن المفيد التحريم مطلقاً حيث يقول و قال الثلاثة و اتباعهم يحرم استقبال القبلة و استدبارها ببـول او غايـط و قال فى المعـتبر بعد ذلك الى ان قال فاعلم انه يحرم فى الصحارى و البنيان و قال سـلار بن عبدالعزيز من اصحابنا يكره فى البنيان و به قال المفيد و هو اختيار الشافعى و فى التنقيح و قال المفيد بالكراهية فى الابنية دون الصحارى ثم قال و قال سـلار بالتحريم فى الصحارى و الكراهة فى البنيان فاما عبارة ابن الجنيـد على ما فى المعـتبر فهى قال ابن الجنيـد فى المختصر يستحب للانسان اذا اراد التغوط فى الصحراء ان يجتنب القبلة او الشمس او القمر او الريح لغائط او بول و فى المنتهى

كذلك و زيادة قوله ان يجتنب استقبال القبلة الخ ، و هذه صريحة فيما ادعيه عليه و اما عبارة المفيد فى المقنعة فهى و لاستقبل القبلة و لاستدبرها ثم قال بعد ذلك فان دخل دارا قد بنى فيها مقعد الغائط على استقبال القبلة او استدبارها لم يكن بالجلوس عليه بأس و انما يكره ذلك فى الصحارى و المواضع التى يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة قال المصنف فى المختلف بعد حكاية هذا و هذا يعطى الكراهة فى الصحارى و الاباحة فى البنيان قال فى المدارك و هو غير واضح يعنى به ما فهمه العلامة من كلام المفيد و هو جيد لان مفاد كلام المفيد انه يكره ذلك فى الصحارى و فى المواضع التى لا يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة و ان كان فى البنيان و اما سلار فعبارته فى المراسم الشرعية هكذا و ليجلس غير مستقبل القبلة و لا مستدبرها فان كان فى موضع قد بنى على استقبالها او استدبارها فلينحرف فى قعوده هذا اذا كان فى الصحارى و الفلوات و قد رخص ذلك فى الدور و تجنبه افضل و ظاهر هذا الكلام مطابق لنقل المنتهى و التنقيح عنه و يؤيده قول صاحب المعبر عن سلار فى الكراهة (بالكراهة خ) فى البنيان و استدلال المجوزون بما رواه الجمهور ان ابن عمر استقبال القبلة و بال قليل له ذلك قال انما نهى النبى صلى الله عليه و آله عن ذلك فى الفضاء فاذا كان بينك و بين القبلة ما يسترك فلا بأس و بما رواه الخاصة فى الحسن عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال دخلت على الرضا عليه السلام و فى منزله كنيف مستقبل القبلة و فى الحسن عن محمد بن اسماعيل بن بزيع ايضا عن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر و انحرف عنها اجلالا للقبلة و تعظيما لها لم يقم من مقعده حتى يغفر له لصراحة الاول و استلزام الثانى و اشعار الثالث بالجواز لقرينة الترغيب فى الاجتناب و تأدية الانحراف الى المغفرة و الثواب و لا حجة فى الجميع اما الاول فلأن مفاده انه شهادة نفى فلا تسمع مع انه معارض بما رووه عن ابي ايوب عن النبى صلى الله عليه و آله اذا اتى احدكم الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها و بقوله صلى الله عليه و آله لا تستقبلوا القبلة بغائط و لا بول و لا تستدبروها و لكن شرقوا او غربوا رواه البخارى و مسلم و اما الثانى ففيه ان

التحريم انما يتناول حال القعود للحاجة لا البقاء (البناء خ) و كون الكنيف على الاستقبال لا يدل على الاستعمال فلا حجة فيه بحال و اما الثالث فلا منافاة بين الترغيب و الوجوب بل هو اولى بذلك من النذب لانه استنهاض لقواعد الطباع و حث لخوالف النفوس عند بذل الاطماع و الاصح تحريم استقبال القبلة و استدبارها مطلقا لما ورد (رووه خ) عن النبى صلى الله عليه و آله اذا اتى احدكم الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يولها ظهره شرقا او غربا و عنه صلى الله عليه و آله اذا جلس احدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها و عنه صلى الله عليه و آله انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها بغائط و لا بول و من طرقنا ما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير عن عبد الحميد بن ابي العلا و غيره رفعه قال سئل الحسن بن على عليهما السلام ما حد الغائط قال (لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و خ) لا تستقبل الريح و لا تستدبرها و عن عيسى بن عبد الله الهاشمى عن ابيه عن جده عن على عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه و آله اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقا و غربا و فى الفقيه و المجالس عن النبى صلى الله عليه و آله فى مناهيه قال اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة و ما رفعه على بن ابراهيم كما فى الكافى من قصة ابي حنيفة و سؤاله للكاظم عليه السلام عن حد الغائط فاجابه بما فى الكافى و روى القصة الطبرسى فى الاحتجاج بنحو اخر و انما اثرته بالذكر لشمولها للقصة قال روى انه قال دخل ابو حنيفة المدينة و معه عبد الله بن مسلم فقال يا ابا حنيفة ان ههنا جعفر بن محمد عليه السلام من علماء آل محمد صلوات الله عليه و عليهم فاذهب بنا نقبس به منه علما فلما اتيا فاذا هما بجماعة من شيعة ينتظرون خروجه او دخولهم عليه فينما هم كذلك اذ خرج غلام حدث بعتبة له فالتفت ابو حنيفة فقال يا ابن مسلم من هذا قال هذا موسى ابنه قال والله لاجبهنه بان يرى (بين يدي خ) شيعة قال مه لن تقدر على ذلك قال والله لافعلنه ثم التفت الى موسى عليه السلام فقال يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم هذه قال يتدرئ (يتوارى خ) خلف الجدار و يتوقى اعين المار و شطوط الانهار و مسقط الثمار و لا يستقبل القبلة و

لا يستدبرها فحينئذ يضع حيث شاء الخبر، وغير ذلك من الاخبار المتطابقة المعنى فى صحيح الاعتبار و ما يقال فيها من الضعف فى السند فممنجبر بالعمل من المشهور و المنهى فيها للتحريم و كذلك الاوامر للوجوب اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة و هما حقيقة فى التحريم و الوجوب الا ما دلت عليه قرينة صارفة عن ارادة ذلك منهما و لما فى ذلك من تعظيم شأن القبلة التى هى من اظهر شعائر الله و لتزيهها عن الاستقبال بالأقبال فى حالة التخلّى و عن الاستدبار بالأدبار لا انه مستلزم لاستقبال بيت المقدس فتكون كراهة الاستدبار مختصة بالمدينة كما احتمله المصنف فى النهاية حيث يقول و يحتمل اختصاص نهى الاستدبار بالمدينة و ما ساواها لان من استدبر الكعبة بالمدينة استقبل بيت المقدس تعظيما لبيت المقدس بل لان الاستدبار استقبال بالدبر (الدبر خ) و من نظر الى الاخبار التى هى مستند هذا الحكم اعطته ان الاستدبار لاجلها لانه استقبال بالدبر حقيقة لا لاجل بيت المقدس لانه قبلة منسوخة فلا يتعلق بها حكم ليس لاجلها و خبر معقل بن معقل الاسدى ان النبى صلى الله عليه وآله نهى عن استقبال القبليتين يعنى الكعبة و بيت المقدس خبر عامى لا يلتفت اليه و لا يعول عليه سيما فى مقابلة اصل الاباحة و البراءة نعم لو قصد باستقباله فى الغائط و البول جهة بيت المقدس او استدباره فلا بأس بالحكم بالكراهة لشبهة خلاف بعض متأخرى المتأخرين فى التحريم لانه كان قبلة و ان نسخ حكمه فى الصلوة فلم ينسخ فى غيرها و لانسخ حرمة و لا بأس به لقوله تعالى و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب الا انه صالح لاستحباب التجنب مع القصد كما هو ظاهر و اما استقبال الريح و استدبارها فالمشهور الاصح كراهة ذلك حملا للنهى على الكراهة لان الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز و قال المفيد بالتحريم حملا للنهى على التحريم اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة و لان الريح ترد البول و لان مع الريح ملكا كما دلت عليه الاخبار و الظاهر الاول لما قلنا و لان الريح لا يلزم من مقابلتها رد البول و ان كان قد يتفق لانا انما حكمنا بالكراهة لاحتمال الرد و عدمه فلما لم يلزم الرد لم يتجه الحكم بالتحريم و كون الملك معها لا يلزم منه

ذلك كما فى البول فى الماء وهنا تنبيهات :

الاول قد ورد فى صحيحة معاوية بن عمار ان ما بين المشرق والمغرب قبله فهل يكون حكمه حكم القبلة فى تحريم الاستقبال والاستدبار لانه قبله قال بعض المحققين نعم لذلك و تمسكا بعموم ظاهر الامر فى رواية عيسى بن عبدالله الهاشمى المتقدمة ام لا يحرم لانه انما يكون قبله (حال خ) الاضطرار و فى تلك الحال ليس فى الحقيقة قبله والا لكان قبله اختيارا ولو كان كل ما يجوز التوجه اليه فى الصلوة مع الاضطرار قبله يحرم استقباله لحرم استقبال جميع الجهات اذ كلها تكون قبله على بعض الاحوال وهذا هو الحق فلا يحرم الاستقبال ولا الاستدبار ولا دلالة فيما استدلووا به على ما ادعوه لما ذكرنا و لان قوله عليه السلام و لكن شرقوا او غربوا ليس المراد منه نقطتى المشرق والمغرب خاصة لبقى ما سواهما داخلا فى النهى بل المراد به الانحراف عن القبلة و هى مع البعد ما يجوز كون الكعبة فى كل جزء منه و يقطع بعدم خروجها عنه و ليس ذلك بحاصل فى مطلق ما بين المشرق والمغرب ولا ينافى ذلك جواز الصلوة اليه الامع الاضطرار .

الثانى ان المراد بالاستقبال والاستدبار المتعارفين و ذلك يكون بمقادير البدن لا بالعورة خاصة كما قاله المقداد فى التنقيح اذ المقابلة المحرمة بالفرج لا بالوجه و لا بالبدن فلو ميل بفرجه و بال لم يكن فاعلا حراما و يمكن الاستدلال له بما فى نواذر الراوندى و فى الجعفریات عن على عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل و فرجه باد للقبلة كما ظن و ليس بشيء اذ المعروف من الاستقبال والمفهوم منه انما هو الاستقبال بمقادير البدن ولا يفهم منه عند الاطلاق غير ذلك و لا دلالة فى الخبر على المدعى المذكور اذ المراد من ذكر الفرع بيان فضاة الفعل .

الثالث هل المستلقى كهية المحتضر يحرم عليه مع امكان العدول عن هذه الحالة البول والغائط لان الجهة العليا حينئذ قبله له و التغوط اليها استقبال (الاستقبال خ) به للقبلة ام لا لان ذلك ليس قبله اختيارا ولا يتعلق حكم الاختيار على حالة الاضطرار نعم لو كان ذلك فى الحالة التى يصلى اليها فالظاهر التحريم

لأنها حينئذ قبله متعينة .

الرابع المعروف من الاخبار و كلام العلماء الاخبار ان تحريم الاستقبال و الاستدبار مختص بحالة البول و الغائط دون حالة الاستنجاء و احتمال شموله له لرواية عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له الرجل يريد ان يستنجى كيف يقعد قال كما يقعد للغائط (حال الغائط خ) هـ ، خال عن صحيح الاعتبار اذ روايات المسألة لا تتناوله و قصارى دلالة الرواية المذكورة على الاستحباب اذ قد يقع من المستنجى بعض الحدث فلا احتمال ذلك استحباب له ترك الاستقبال و الاستدبار لثلايق فى بعض الاحوال فى المحرم .

الخامس لو اضطر الى احدى الاستقبال و الاستدبار قدم الاستدبار او الى معنى (معين خ) منهما جاز و لو تعارض احدهما و الناظر المحترم حيث لا مناص قدم احدهما و يقدم الاستدبار على الاستقبال كما قلنا .

السادس لو لم تعلم الجهة ليجتنب الاستقبال و الاستدبار و جب ان يجتهد فى تحصيلها من باب مقدمة الواجب و يعول على الامارات الاقوى فالاقوى و احتمال بعضهم العدم للشك فى المقتضى و الحق الاول لوجود المقتضى و هو توقف الواجب عليه فيجب و لو تعذر الاجتهاد سقط الوجوب حينئذ من اصله .

قال قدس سره : « و يستحب له تقديم الرجل اليسرى عند الدخول الى الخلاء و اليمنى عند الخروج » لا اشكال فى حكم الاصحاب رضوان الله عليهم فى الحكم باستحباب تقديم الرجل اليسرى عند الدخول الى الخلاء الخ ، و على ذلك فالظاهر انه لا يختص بالبنيان و المعتبر فى الصحارى بالمكان الذى يستقر فيه الرجل عند الجلوس للحاجة و اما الدليل الخاص فلم نعثر عليه غير ما ذكرنا من ان ذلك ليكون فرقاً بين دخول المسجد و الخروج منه قال فى المعتبر لم اجد بهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ و جماعة من الاصحاب حسن نعم يمكن الاستدلال له على ما ذكره المصنف فى مواضع من المختلف و الشهيد فى لباس المصلى من الذكرى و البهائى فى حبل المتين من جواز الرجوع عند عوز الدليل الى فتاوى على بن الحسين بن بابويه و امثاله من المتقدمين ممن علم من حاله انه لا يفتى الا

بالرواية وقد ذكر الصدوق فى كتابه الهداية قال و من السنة فى دخول الخلاء ان يقدم الرجل الرجل اليسرى و يؤخر اليمنى و ذلك يدل على وجود دليل لم يبلغنا و اشار المفيد فى المقنعة الى نحو ذلك و منهم من اسقطه فى الصحارى لعدم تشخص مكان بالتحديد كالبنيان يتوجه فيه اعتبار التقديم و المعتبر الاول لتعين المكان و تشخصه بارادة الجلوس فيتجه حينئذ التقديم .

قال قدس سره : «و تغطية الرأس و التسمية و الاستبراء و الدعاء عند الدخول و الدعاء عند الخروج و الاستنجاء و عند الفراغ منه و الجمع بين الاحجار و الماء » اقول قوله و تغطية الرأس ليس على اطلاقه بل اذا كان مكشوفاً لثلاثصل الرائحة الكريهة الى دماغه فيحدث عنه الضرر و لان ذلك من سنن النبى صلى الله عليه و آله و كذلك استحباب التسمية عليه اتفاق الاصحاب كما اتفقوا على استحباب تغطية الرأس و مما يدل على التغطية و التسمية بل و التقنع فوق العمامة ما رواه على بن اسباط مرسل عن ابي عبد الله عليه السلام كان اذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سراً فى نفسه بسم الله و بالله و فى مجالس الشيخ و مكارم الاخلاق للفضل بن الحسن الطبرسى (للطبرسى الحسن بن الفضل خ) صاحب التفسير فى وصية النبى (ص) لابي ذر يا اباذر استحى من الله فانى و الذى نفسى بيده لا ظل حين اذهب الى الخلاء متقنعا (مقنعا خ) بثوبى استحياء من الملكين اللذين معى و فى نواذر الراوندى و غيره عن رسول الله صلى الله عليه و آله كان اذا دخل الخلاء تقنع و تغطى رأسه و الذى يظهر من الاخبار ان التقنع فيها غير تغطية الرأس لان صاحب العمامة مغطى الرأس و يستحب له التقنع فيكون مستحبا اخر و اكثرهم يطلقون و اما استحباب التسمية فثابت فى كل فعل كما دلت النصوص عليه و منها فى خصوص هذه الحال مثل صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله و اذا خرجت فقل بسم الله و يأتى الحديث و عن جعفر بن محمد عليه السلام قال قال النبى صلى الله عليه و آله اذا انكشف احدكم لبول او غير ذلك فليقل بسم الله فان الشيطان يغض بصره و فى مرسل الفقيه عن الصادق عليه السلام انه كان اذا دخل الخلا يقنع رأسه و يقول فى

نفسه بسم الله و فى مرفوعة سعد الى الصادق عليه السلام انه قال من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل الخلاء بسم الله و بالله و السر فى مفاد هذه المرفوعة ان الخلاء لما كان مسكنا للشيطان الخبيث و كان السهو من لممه و كثيرا ما يتعلق بالانسان حيث يغتنم فيه الفرصة فى بيته فيمسه منه طاييف السهو و الوسوسة فاذا سمى الانسان عند دخول الخلاء الذى هو بيته و مأواه غض عنه بصره فلا يرى عورته التى هى سلم الشيطان الى القاء السهو فى قلبه فلا يحصل للسهو الذى فى قلبه مدد و غذاء فيضمحل لانه مجتث الاصل و يطهره و ردد الذكر الذى هو ثابت الاصل .

و اما قوله و الاستبراء فالمراد به الاستحباب على ما ذهب اليه المشهور و معنى الاستبراء طلب براءة مجرى البول من بقاياها المتخلفة لانه حال (حالة خ) كثرته يتدافع فاذا قل عند انقطاعه لم يندفع لاتساع المخرج بالنسبة الى قلته فلا يتدافع و خفته فلا يندفع و ربما تعرض له بعض الحركة او الضغط فيخرج فامر الشارع الحكيم عليه السلام بمسحه ارشادا و تعليما للمكلفين لئلا يلحقهم محذور من مثل نجاسة و نقض وضوئه (وضوء خ) و المشهور استحبابه اذ لا يلزم من كون خروج البول المشتبّه بدونه ناقضا للوضوء و منجسا للثوب و البدن الحكم بوجوبه و الامر به ارشادى مع انه لا يلزم الخروج اذا لم يستبرئ اذ اكثر الاحوال لا يخرج شىء و ان لم يكن استبراء و هو الحق و نسب العلامة الى الشيخ فى الاستبصار القول بالوجوب و نقله ابن ادریس عن بعض الاصحاب و لعله يشير الى الشيخ و ابن زهرة ايضا فانه قال فى الغنية اما البول فيجب الاستبراء منه اولا الخ ، و الى سلا ر فانه قال فى كتابه المراسم الشرعية فى استبراء الجنب فالواجب ان يستبرئ بالبول و ينتر القضيب فالنتر لا بد منه و هو يدل على ايجابه الاستبراء من البول بقوله فالنتر لا بد منه و ناقش الشيخ حسن فى المعالم فى نسبة الوجوب الى الشيخ قائلا ان الشيخ يستعمل الوجوب تارة فى المندوب المؤكد و لا يخفى ما فى كلامه بل الظاهر من كلام الشيخ الوجوب فانه قال فى الاستبصار فى ترجمته (ترجمة خ) باب وجوب الاستبراء قبل الاستنجاء من البول و استدل بصحیحة حفص بن

البخترى وحسنة محمد بن مسلم ولفظهما خبر فالاولى ينتره والثانية يعصر ذكره ومعناها طلب وانشاء وهو دليله على الوجوب فالنسبة اليه جيدة واحتمال الشيخ حسن ليس مساويا لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فالقول بالوجوب ضعيف واختلفت كلمة الاصحاب ظاهرا فى كيفيته فقال ابن بابويه ليمسح باصبعه من عند المقعدة الى الاثنين ثلاث مرات ثم ينتر ذكره ثلاث مرات فجعلها (فجعل خ) ست مرات وقال ابن الجنيد على ما نقل عنه اذا بال فيستحب ان ينتر ذكره من اصله الى طرفه ثلث مرات ليخرج شىء ان كان بقى فى المخرج (المجرى خ) ويمكن ان يستدل له بما رواه محمد بن مسلم فى الحسن قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن عنده ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث مرات ثم ينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول ولكنه من الحبائل و اراد بالحبائل عروقا فى الظهر الا ان فى الرواية زيادة النتر و لصحيحة حفص بن البخترى عن ابي عبدالله عليه السلام فى الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى بلغ (يبلغ خ) السوق (الساق ، خ جوامع) فلايبالى الا انه ليس فيها كون ذلك من اصله الى طرفه و بما رواه هبة الله الراوندى فى نوادره باسناده الى موسى بن اسماعيل بن موسى عن ابيه عن جده موسى بن جعفر عليهما السلام عن ابائه عليهم السلام قال كان النبى صلى الله عليه وآله اذا بال ينتر ذكره ثلاث مرات وهذا اظهر دلالة على قول ابن الجنيد فان الذكر اذا اطلق انما يراد به من الاثنين الى طرفه ولا يدخل العجان فى اسمه وقال المفيد فى المقنعة فاذا فرغ من حاجته و اراد الاستبراء فليمسح (فليمسح خ) باصبعه الوسطى تحت اثنيه الى اصل القضيب مرتين او ثلاثا ثم يضع مسبحته تحت القضيب و ابهامه فوقه و يمرهما عليه باعتماد قوى من اصله الى رأس الحشفة مرة او مرتين او ثلاثا ليخرج ما فيه من بقية البول و قال الشيخ فى النهاية فاذا فرغ فليمسح باصبعه من عند مخرج النجو الى اصل القضيب ثلث مرات ثم يمر اصبعه على القضيب و ينتره ثلاث مرات و قريب منه قوله فى المبسوط و نقل عنه فى المدارك اعتبار المسحات التسع المشهورة و عبارته لا تدل على ذلك بدون تأويل بل ظاهرها كقول ابن بابويه و قول المعبر و

كلام الشيخ ابلغ في الاستظهار كما في المدارك و نقل الفاضلان عن المرتضى نحو قول ابن الجنيد و قال ابن زهرة في الغنية اما البول فيجب الاستبراء منه اولا بنتر القضيب و المسح من مخرج النجو الى استه (رأسه خ) ثلاث مرات ليخرج ما لعله باق في المجرى الى اصل القضيب بالاصبع في الاستبراء ثلاث مرات و ينتر القضيب بين السبابة و الابهام ثلاث مرات ثم يمر اصبعه على القضيب و يخرطه ثلاث مرات و في الشرايع و كلام بعض المتأخرين ان المسح باليد من عند المقعدة الى اصل القضيب ثلاثا و منه الى رأسه ثلاثا و ينتره ثلاثا و في الدروس يمسح من المقعدة الى اصل القضيب ثم الى رأسه ثم عصر الحشفة ثلاثا هذه و نحوها عبارات الاصحاب و زاد بعضهم و التنحنح ثلاثا كما في البيان للشهيد و الارشاد للعلامة و في بعض كتبه بدون ذكر الثلاث و نقل في الذكري التثليث عن سلاور و ليس في ظاهر الاخبار ما ذكره من التفصيل الا ان ذلك مستفاد منها مع ضم بعضها الى بعض و قال شيخنا الشيخ حسين بن الشيخ محمد بن عصفور في الرواشح شرح الكفاية ما مختصره ان المستفاد من الاخبار عدم المبالاة بعد حصول احد تلك الصور الثلاث و الجمع بينها موجب لطرحها و لعدم العمل بها لاستلزام الجمع عدم حصول الاستبراء بدونه و حصول المبالاة بما خرج قبله و اما كون العلة ما ذكره و يعنى به قول الاصحاب ان لزيادة الاستظهار مدخلا في اخراج بقية البول فغير ظاهر من النصوص و انما هو من العلل المستنبطة و نحن في عويل من تعدية العلة المنصوصة فكيف لنا بالمستنبطة و تلك المدخلة ممنوعة اذ ليس الكلام و البحث في عدم جواز ما ذكره و حرمة و انما الكلام في ايجابه و استحبابه و ما يترتب عليه من اللوازم في بابه من نقض خارجه بدونه و غير ذلك انتهى ، و ليس بجيد اذ الجمع بمثل هذا النحو ليس بمستغرب في ابواب الفقه و هو كثيرا ما يستعمل في كتبه مثله على ان الوارد عنهم عليهم السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون و لانعرف الا انه ليس كل خبر يستوفي تمام حكم المسألة بل المستوفي نادر جدا و الامام عليه السلام اذا سئل اجاب السائل بما يجهل لا بما يعلم بل يكله اليه و باختلاف السائلين فيما علموا لو جهلوا (علموا و جهلوا، خ

جوامع) اختلفت الاجوبة لاختلاف الحاجات و عبارات الاصحاب و ان كانت مختلفة الا ان معناها متقارب لان منهم من يجمل او يقتصر على ذكر بعض كابن الجنيد و ابن بابويه و المرتضى و غيرهم و منهم من يجمل و يفصل كابن زهرة و منهم من يفصل كالمحقق و الشهيد ثم عباراتهم انما اختلفت لفظا لاختلاف الفاظ الاخبار و اتفقت معنى كاتفاق الاخبار فان فيها المسح و الخرط و السلت و الترو و العصر و الغمز و هو اختلاف لفظى يعرفه من نظر بصحيح البصرة ففى حسنة عبد الملك بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بال و خرط ما بين المقعدة الى الانثيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق (الساق ، خ جوامع) فلا يبالى و فى نوادر الراوندى بسنده المتقدم عن النبى صلى الله عليه و آله قال من بال فليضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان ثم يسلمها ثلاثا فدل هذان على مسح ما بين المقعدة و الانثيين و حسنة محمد بن مسلم و رواية نوادر الراوندى المتقدمتان و ما رواه مثلهما فى السرائر دالات على المسح من اصل القضيب الى طرفه و مسح طرف الذكر تدل عليه حسنة محمد بن مسلم بقوله و ينتر طرفه و قوله بمنع المدخلة غفلة عن المراد من النصوص فان قوله عليه السلام فى الحسنة المذكورة فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول ولكنه من الحبائل ينادى بما ذكره قدس الله ارواحهم و لو قلنا بما ذكر ايده الله لكان اذا عملنا برواية الراوندى الثانية و هو سلت العجان وحدها لكننا خالفنا حسنة محمد بن مسلم لان الخارج حينئذ ليس من الحبائل و انما هو من البول لانه كان بعيدا عن الخروج متخلفا فى العجان فقرئناه بالسلت الى القضيب فيكون الخارج منه و انما ذكر عباراتهم لتعرف ما ذكرنا من ان الاختلاف انما هو راجع الى الاختصار و الاجمال على سبيل التنبيه و التمثيل و الى الاستيفاء و التفصيل على سبيل البيان .

فروع : الاول ذكر ايده الله فى الرواشح ان عمه الشيخ عبد على بن الشيخ احمد فى الاحياء قال ان رجحان الاستبراء مقصور على فقد الماء استنادا الى قوله عليه السلام فى الحسنة المذكورة جوابا للسائل فى قوله (ع) رجل بال و لم يكن

معه ماء فكان قوله عليه السلام يعصر ذكره الخ ، هو الجواب و لا بد ان يكون مطابقا للسؤال فيلزم منه بدلالة المفهوم انه مع وجود الماء لا يستحب الاستبراء لعدم ذكره مع وجود الماء فى صحيحة جميل حيث قال عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء لاعتبار السببية بين الشرط و الجزاء و رواية داود الصيرفى قال رأيت ابا الحسن الثالث عليه السلام غير مرة يبول و يتناول كوزا صغيرا و يصب الماء عليه من ساعته و رواية روح بن عبد الرحيم قال قال ابو عبدالله عليه السلام و انا قائم على رأسه و معى اداوة او كوز فلما انقطع شخب البول قال بيده هكذا و ناولته الماء و توضأ مكانه و هو قول مخترع فى مقابلة المعروف من شعار الشيعة المتفق عليه حتى ان الشيخ حسين المذكور قال فى كتابه المذكور ان المعروف من اصحابنا قديما و حديثا رجحان هذا الاستبراء مطلقا سواء كان الماء موجودا او معدوما ثم جعل ما اختاره عمه هو الظاهر من كثير من الاخبار و هو كما ترى اذ لا دلالة فيها على ما ادعيه اما ما فى حسنة محمد بن مسلم فائبات الشىء لا ينفى ما عداه و رواية جميل و رواية روح و داود المتقدمة فلا شاهد لهما فيها لانهم ذكروا انهما عليهما السلام بالا و صبا الماء و لم يقولوا انهما لم يستبريا و لو قالوا لم يقبل لانها شهادة نفى و لم يخبراهم بذلك و ليس ذلك مما تمكن مشاهدتهم له و لعلهما فعلاه بل هو الحق من ربك حتى ان هذا الشيخ فى كتابه الرواشح بعد الكلام بربع ورقة حمل صحيحته ابن ابى يعفور و زرارة الاتيتين على حصول الاستبراء مع انه لم يذكر فيهما مع ان رواية عبد الملك بن عمرو دالة صريحا على المذهب فلا التفات الى الخلاف الذى ليس فى موضعه مع ان فى سقوطه من هذه الاخبار ظاهرا يحتمل انه لبيان الجواز لانه غير واجب و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال .

الثانى المشهور اختصاص الاستبراء بالرجل و اما المرأة فلا يستحب لها لعدم الفائدة و احتمال بعضهم استحباب الاستبراء لها عرضا و فيه من جهة الاعتبار قوة لان التهيؤ للاستبراء تدفع به الطبيعة ما تخلف من بقايا البول فى المجرى بين المثانة و المخرج و كذا الاستبراء عرضا بمعونة الضغط و لا بأس به و ذكر ذلك فى الاخبار للرجال لا يلزم منه الاختصاص و لا دليل على النفى الا توهم عدم

الفائدة و اذا كانت الفائدة متحققة انسحب الحكم اليها لانه منوط بها و اما الخنثى المشكل فعلى المشهور ان خرج البول من القضيب استحباب له لحصول الفائدة و الا فلا الا على الاحتمال المذكور فى المرأة فيكون ثابتاً له مطلقاً .

الثالث البلل الخارج بعد الاستبراء والاستنجاء ليس بنجس ولا ناقض و هذا ظاهر و اما قبل الاستنجاء فليس بناقض لانه من الحبائل و ما رواه فى التهذيب عن العبيدى قال كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم ، محمول على التقية و هل هو نجس ام لا الحق الاول لمباشرته للمخرج المتنجس و ان زالت عين النجاسة و ما قيل من ان المتنجس لا ينجس للروايات الدالة على ذلك كصحيحة الحكم بن حكيم و غيرها ليس بشىء اذ لا دلالة فيها على ذلك و انما القائل حملها على مدعاه كما فعل الملا فى المفاتيح مع انه حملها فى الوافى على ما يطابق المشهور و هو اظهر و اوفق بالاصول .

الرابع الخارج قبل الاستبراء نجس و ان كان بعد الاستنجاء لانه من البول كما هو المفهوم من النصوص و ما فى صحيحة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بال ثم توضأ و قام الى الصلوة فوجد بللاً قال لا يتوضأ انما ذلك من الحبائل و مثلها صحيحة زرارة محمول على وقوع الاستبراء لشهادة مفاد الاخبار لاسيما اخبار المجنب بالانزال اذا بال و لم يستبرئ و وجد بللاً مشتبهاً ان عليه الوضوء لانه من البول و لو كان من الحبائل لم يبال و لو بلغ السوق فيجب غسله و الاستنجاء منه لانه بول نقل عليه ابن ادريس الاجماع ، لا يقال هذا ينافى القاعدة المقررة نصاً و فتوى لا تنقض اليقين بالشك ابداً لانا نقول ان النص و الفتوى قد حكما باستثنائها منها لانهم استثنوا منها ثلاث مسائل البلل المشتبه و غسالة الحمام و غيبة الحيوان فى الحكم بالطهارة و قوله (ره) و الدعاء عند الدخول و الدعاء عند الخروج الخ ، يريد به مثل ما فى صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم انى اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم و اذا فرغت (خرجت خ) فقل الحمد لله الذى عافانى من الخبيث المخبث و اماط عني الاذى و

فى رواية أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام إذا دخلت الغائط فقل أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم و إذا فرغت فقل الحمد لله الذى عافانى من البلاء و أماط عني الأذى و روى فى الفقيه كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا استوى جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى و الأذى و اجعلني من المتطهرين و إذا انزجر قال اللهم كما اطعمتني طيبا بعافية فاخرجه مني خبيثا بعافية و فيه كان عليه السلام يقول ما من عبد الا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر الى حدثه ثم يقول له الملك يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من اين اخذته و الى ما صار فينبغي للعبد عند ذلك يقول اللهم ارزقني الحلال و جنبني الحرام و فيه كان امير المؤمنين عليه السلام إذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدى و هو محمول على حالة ارادة القعود و كان عليه السلام إذا خرج مسح بطنه و قال الحمد لله الذى اخرج عني اذاه و ابقى فى قوته يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها و روى قوله يا لها نعمة ثلاثا و قال الصدوق فى الفقيه و ينبغى للرجل إذا دخل الخلاء ان يغطى رأسه اقرارا بانه غير مبرء نفسه من العيوب و يدخل رجله اليسرى قبل اليمنى فرقا بين دخول الخلاء و دخول المسجد و يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان الشيطان اكثر ما يهم بالانسان اذا كان وحده و اذا خرج من الخلاء اخرج رجله اليمنى قبل اليسرى انتهى ، قال محمد تقى المجلسى فى شرح الفقيه هنا و الظاهر انه خبر ايضا كما هو دأبه و لهذا تبعه الاصحاب و الالف هو قياس ردى لا يلىق بالاخباريين العاملين بالنصوص و ساحتهم بريئة عنه و لهذا تبعه اجلاء الاصحاب فيه و فيما يقول من المندوبات بل فى كثير من الواجبات الخ و قوله لا يلىق بالاخباريين الخ ، ليس مراده ان غيرهم من الاصوليين يستعملون القياس كما يحتج بكلامه بعض الاخباريين بل لما كان مثله معتمدا عليه و هو قد ذكر فى اول كتابه قال و صنفت له هذا الكتاب بحذف الاسانيد دل هذا الكلام مضافا الى قوله بعد ذلك و جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول الخ ، على ان ما يورده خبر او معنى خبر فنبه على ان من هذا طريقه و هذا كلامه يكون القول منه بغير خبر قياسا رديا و هذا لا بأس به و قول الصدوق فرقا بينه و بين المسجد

مشعر بالتساوى فى تحقق الدليل فكما ان الحكم مسلم فى المسجد بلا نكير فكذا هنا ويلزم منه وجود الدليل فى المسجد كخبر يونس المروى فى احكام المساجد من الكافى و خبر هداية الصدوق عن الصادق عليه السلام وغيرهما وجود الدليل هنا مضافا الى ما ذكره كثير من العلماء كالعلامة فى مواضع من لف و البهائى فى الحبل المتين و الشهيد فى الذكرى فى مباحث اللباس من الرجوع عند اعواز الدليل الى فتاوى بعض المتقدمين الذين علم من عاداتهم العمل بالنصوص كعلى بن الحسين بن بابويه وغيره ولا يذهب عليك ان مرادهم ان فتاوى المتقدمين نص او بحكم النص بحيث يصلح لتأسيس الحكم و انما يوردون ذلك فى مقام الاستدلال و البيان لما ثبت لديهم حكمه و اثبت الظن المعبر المستند الى العمومات الشرعية و الامارات المرعية اصله حيث لا يصرفهم عنه عدم خصوص الدليل و انما قلنا بذلك للزوم صرفا لحكمه عن القياس و لا يلزم من وجود الدليل تحتم ذكره لان ذلك فيما يعرض له الاشتباه و احتمال العدم او وجود المخالف و هذا كثير النظير و اما قوله و عند الفراغ منه ، فيشير به الى ما رواه معاوية بن عمار قال اذا توضأت فقل اشهد ان لا اله الا الله اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين و الحمد لله رب العالمين و الى مثل ما مر كما فى رواية عبدالله بن ميمون القداح و قوله و الجمع بين الاحجار و الماء ، عطف على ما قبله اى يستحب الجمع بينهما سواء تعين الماء كما فى المتعدى ام لا و المستند ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد عن بعض اصحابنا رفعه الى ابي عبدالله عليه السلام قال جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار و يتبع بالماء يشير عليه السلام بجريانها الى انه مسبب عن نزول قوله تعالى ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فروى انها نزلت فى البراء بن معرور لما استنجى من الغائط بالماء و كذا قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت فى اهل قبا روى عن الصادق عليه السلام يحبون ان يتطهر بالماء من الغائط و روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال لهم ماذا تفعلون فى طهركم فان الله قد احسن عليكم الشاء فقالوا نغسل اثر الغائط بالماء و فى كلامهم اشارة الى انهم قد ازالوا عين النجاسة بالحجر و ازالوا الاثر بالماء و

لهذا ورد فى رواية انهم قالوا تتبع الغائط بالاحجار ثم تتبع الاحجار بالماء واعلم ان المتبادر من عبارته (ره) ارادة الاحجار المعتبرة كما يأتى من كونها احجارا (ثلاثة احجار خ) طاهرة جافة قالعة للنجاسة ابكارا او مطهرة ان كانت مستعملة ما لم تكن مكملة للوتر بعد النقاء و كونها ثلاثة ان نقى المحل بها او باقل والا فبما يحصل به من الزائد وهى التى تجزى فى الاستنجاء من الغائط مع عدم التعدى اذ الظاهر من عبارته ان حرف التعريف فى الاحجار للعهد الذهنى فعلى هذا يكون مراده ان الاستحباب لا يتحقق بدونها كذلك مع الماء و ان كان لا يشترط فى استحباب الجمع عدم التعدى اذ مع التعدى يكون الاحجار لتجفيف (لتخفيف خ) النجاسة و مع عدمه يكون الماء لازالة الاثر فيكون على الحالين جمعا بين المطهرين و ان كان احدهما فى بعض الاحوال لا يكون مطهرا و يحتمل ارادة الاعم فيكون التعريف للجنس و يحصل الاستحباب بذلك للاكتفاء بالماء مطلقا بل هو افضل (افرد خ) الفردين مع عدم التعدى فتكون الاحجار مطلقا مخففة و هو مندوب اليه شرعا والاول هو الظاهر من كلامه فى التحرير ايضا فى قوله مع عدم التعدى يخير (تخير خ) بينها وبين الماء والماء افضل والجمع اكمل بل فى اكثر كتبه والظاهر استحباب الجمع بين الماء والاحجار مطلقا و مع التعدى وعدمه و خص المصنف الاستحباب فى القواعد بالمتعدى والتعميم اظهر لما قلنا .

فرعان : الاول لو انسد المخرج الطبيعى و انفتح اخر فهل تجزى الاحجار مع عدم التعدى ام لا و يأتى ان شاء الله تحقيقه و على كل حال و هل يستحب حينئذ الجمع مطلقا ام على تقدير الاجزاء الظاهر استحباب الجمع للاستظهار والتخفيف مطلقا .

الثانى لا يتحقق استحباب الجمع الا بتقديم الاحجار لعدم الفائدة فيها مع تأخيرها لان استعمالها ان كان بعد تمام النقاء بالماء لا يرد على شىء لزوال العين و الاثر و ان كان قبل تمام النقاء لم تفد تخفيفا و لا استظهارا لانتشار النجاسة و استتارها بالذوبان .

قال (ره): «ويكره الجلوس فى الشوارع والمشارع ومواضع اللعن وتحت

الاشجار المثمرة و فىء النزال و استقبال الشمس و القمر و البول فى الارض الصلبة و مواطن الهوام و فى الماء و استقبال الريح به و الاكل و الشرب و السواك و الكلام الا بذكر الله تعالى او الضرورة و الاستنجاء باليمين و باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله تعالى و الانبياء او الائمة عليهم السلام» اقول قد مر تعريف الكراهة فى اول الكتاب فى تعريف الاحكام الخمسة و ان نهىها ليس متحقق الغاية (المتعلق خ) فى كل فرد من افراد ما يتعلق به بل يجوز حصولها و عدمه نعم لا يخلو الجميع من تلك الغاية بالكلية و الا لما حسن النهى و المراد بالجلوس للبول و الغائط الذى تعلقت به الكراهة الفعل كما هو ظاهر عبارته و مكان الفعل و هو ضرب الخلاء على هذه المواضع كما يدل عليه ما رواه فى التهذيب عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يضرب الخلاء على شفير بئر يستعذب فيها او نهر يستعذب الحديث ، و الشوارع جمع الشارع و هو الطريق الاعظم على ما فى الصحاح و منزل شارع اى على طريق نافذة و هى دار شارعة و منزل شارع اى على طريق نافذة كما فى القاموس و الاخبار متناولة لكل طريق مسلوكة للعلة المذكورة فيها كما رواه محمد بن على بن ابراهيم بن هاشم القمى فى كتابه العلل فى حديث طويل الى ان قال و على جواد الطريق و العلة فيه انه ربما وطأه الناس فى ظلمة الليل فيصيبهم و لا يعلمون الحديث ، و مستند ذلك اخبار كثيرة منها ما رواه الصدوق فى المجالس و الفقيه عن شعيب بن واقد عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن ابائه عليهم السلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يبول تحت شجرة مثمرة او على قارعة الطريق و فى الخصال عنه عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال و لا تبلى على المحجة و لا تتغوط عليها و فى معانى الاخبار عن ابي خالد الكابلى قال قيل لعلى بن الحسين عليهما السلام اين يتوضأ الغرباء فقال يتقون شطوط الانهار و الطرق النافذة و هى متواردة متواترة معنى ، و المشارع جمع مشرعة و هى موارد المياه كشطوط الانهار و رؤوس الابار و ادلة ذلك كثيرة و العلة فيه مع النصوص تأذى الواردين بالنجاسة و رائحتها و نفرة

النفوس من استعذابها وربما تلوثوا بالنجاسة من حيث لا يشعرون ، و مواضع اللعن جمع موضع و اصله ما يلعن من كان فيه و ربما فسر بابواب الدور كما رواه المشائخ الثلاثة فى الكتب الثلاثة مرسلا عن ابى عبدالله عليه السلام و فيه و مواضع اللعن فليل له و اين مواضع اللعن فقال ابواب الدور و ربما يطلق على ما هو اعم فيدخل فيها كل موضع يكون المحدث فيه معرضا و قد يدخل فيه الشوارع و المشارع على بعض الاحوال او على ما ورد فيه اللعن كفىء النزال كما فى الكافى و التهذيب عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله ثلاث ملعون من فعلهن المتغوط فى ظل النزال الخبر ، و الظاهر ارادة التعميم فيدخل فى ذلك من عرض نفسه بفعله للَّعن ممن يشغل ذلك الموضع بتجاوز او جلوس فربما يلعنونه و ربما تصيبه اللعنة كما لو قصد انكار الحكم او اهانة المؤمنين او التهاون بمنهاهى الله و وعيده و يدخل فيه من فعل ذلك فى المواضع الملعون على الفعل فيها فاعل ذلك عمدا كفىء النزال و يدخل فيه فاعل ذلك فى افنية المواضع المحترمة (المحرمة خ) كالمشاهد المشرفة و المساجد من حيطانها الخارجية تركا لتعظيم شعائر الله و مستند الكل و ارد فى الاثار عن الائمة الاطهار عليهم السلام ، و تحت الاشجار المثمرة و المراد بها على ما هو الظاهر عند الاطلاق ما له ساق و النخلة منها و ظاهر عطفه على ما لا ساق له المقتضى للمغايرة فى قوله تعالى و النجم و الشجر يسجدان يقتضى ذلك فترتفع الكراهة فى كل ما لا ساق له الا ما كان محترما و ذلك غير ما نحن فيه و المراد بالمثمرة ما من شأنها ذلك سواء كان الثمرة بها موجودة ام لا و سواء اثمرت ام لا و قيل (ان خ) ذلك مخصوص بما كانت الثمرة فيها موجودة لصراحة الاخبار المتكثرة فى ذلك مثل خبر السكونى المروى فى الكافى و الفقيه و فيها تحت شجرة فيها ثمرتها و مثل ما فى الفقيه مرسلا فى حديث طويل قال انما نهى النبى صلى الله عليه و آله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملكة الموكلين بها قال و لذلك تكون الشجرة و النخلة انسا اذا كان فيه حملة لان الملكة تحضره و رواه فى العلل صحيحا عن حبيب السجستانى و نظائرهما من

الاخبار كثير وما ذكر الاولون من العموم تعويلا على ما ذكر بعض اهل الاصول و اللغة من عدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق المشتق او عدم اشتراط اتصاف المبدأ بالمشتق فمعنى مجازى تأباه اصالة الاستعمال فى الحقيقة و لا سيما مع عدم الصارف عنها و لو سلم ذلك كله لكان لقائل ان يقول ان ما ذكرتم امارات الحكم الشرعى و لا يصار اليها مع صراحة النصوص الناصة بخلاف مقتضاها و انما يجوز التعويل عليها اذا فقد خصوص الدليل و لاصالة الاباحة فيما سوى المتفق عليه نصا و فتوى و قيل بل هو عام فى كل شجرة اثمرت وجدت الثمرة فيها ام اخذت لتناول النصوص لها عموما كما فى قصة (قضية خ) ابى حنيفة مع الكاظم عليه السلام و فيها و مساقط الثمار و غيرها من الاخبار فان المراد بالمساقط امكنة السقوط و هى باقية و ان عدت الثمرة لاحترامها و لصدق المساقط عليها مطلقا حقيقة و لا صراحة فى النصوص على خصوص ارادة الثمرة بالفعل و ذكر ذلك فى الاخبار لاينفى ما عداه لجواز ارادة شدة التأكيد فى النهى مع وجود الثمرة و لا ضرر فى تفاوت مراتب الكراهة و ذكر تعليل ذلك فيها بمكان الملثكة و تأييد ذلك بحصول الانس بها حينئذ انما هو لشدة التأكيد و تنفير للطباع عن مظان المكروهات الشرعية تمرينا للمكلفين بالاداب الالهية و خصوصا كما فى الفقيه و المجالس و غيرهما فى مناهى النبى صلى الله عليه و آله و فيه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت و لا ريب فى تناولها لما اثمرت و ان لم توجد الثمرة لعموم الماضى المحقق بقدر ما لم تثمر خارجه به لصدق الاثمار على هذه حقيقة بخلاف ما لم تثمر فان الوصف باعتبار ما بالقوة مجاز و الحق الاول و هو تعميم الكراهة و انما وردت اكثر الاخبار المعللة بما فيها الثمرة و ورد فى بعضها ما تناول ما اثمرت لاختلاف مراتب الكراهة لان ما فيها الثمرة (فيها خ) ثلاث مراتب من الكراهة ثلاث حرمان حرمة الشجرة و حرمة الثمرة و حرمة الشجرة المثمرة و حرمة اقتضاها للثمار و هو الذى عبر عنه الاصحاب رضوان الله عليهم بقولهم ما من شأنها الاثمار و فى الثانى مرتبتان لحرمتين حرمة الاثمار و حرمة الاقتضاء و فى الثالث مرتبة لحرمة و هو الاقتضاء و بيان حرمة هذا الاقتضاء حتى لا يخفى ان

المادة الكلية صالحة لكل جسم فميز بينها عز وجل بالصور الجنسية فظهر جنس النبات ممتازا بتلك الصورة عن سائر الاجسام ثم ميز بين افرادها بالصور النوعية فامتاز عما (ما نسخة) من شأنه الثمر عما ليس من شأنه ذلك بتلك الصورة النوعية التى هى منشأ الاقتضاءات المختلفة و ان كانت مادة الجميع من العناصر الاربعة الا ترى ان السامرى لما صنع العجل من ذهب و وضع قبضة التراب من اثر حافر فرس الحيوة حيزوم فى فيه خار و لو صنع ذلك الذهب بنفسه كلبا نبج و لو صنعه فرسا سهلا او حمارا نهق او انسانا تكلم و من هنا يظهر لك ان حكمهم على المتولد من منى الكلب اذا نزا على شاة بأن الحكم منوط بالاسم الذى هو سمة الصورة انما هو لهذا السر فاختلفت المادة الواحدة باختلاف صور افرادها وانقسمت الى افراد مختلفة الحقايق باختلاف صورها النوعية فكان لما من شأنها الثمر من سائر الشجر شرف و حرمة لم تكن لما ليس من شأنها الثمر و الاقتضاء المذكور هو شأن هذه الصورة النوعية التى بها تحققت الحقائق المختلفة فتمايزت و تباينت فما من شأنها ان تثمر و ما اثمرت قبل و ما فيها الثمر حقيقة واحدة و الثمر من تلك الحقيقة كما ان حقيقة الانسان و هو الحيوانية و النطق موجودة فى البالغ و فى الجنين بلا فارق و ان كان هذا النطق الظاهر انما ظهر فى البالغ فانه فى الجنين كامن و النهى عن الاحداث منوط بتلك الحقيقة فهم من فهم على ان الاخبار قد اشارت اليه ففى حديث العلل لمحمد بن على بن ابراهيم بن هاشم القمى قال و لا تحت شجرة لقول الصادق عليه السلام ما من ثمرة و لا شجرة و لا غرسة الا و معها ملك يسبح الله تعالى و يقدس و يهلله فلا يجوز ذلك لعله الملك الموكل بها و لئلا يستخف بما احل الله ثمره انتهى ، فساوى عليه السلام بين الثمرة و الشجرة و الغرسة و هى التى لم تثمر و انما كان من شأنها الاثمار فى مطلق الاحترام و التعليل بحضور الملك لذلك لما حققناه فان كان العلة مكان الملائكة فذلك موجود فيما من شأنها الثمرة كما سمعت فى حديث العلل و ان كان حصول الانس فموجود ايضا و لهذا امر الحكيم عليه السلام بوضع جريدة مما من شأنها الثمرة (التمر خ) مع الميت ليندفع عنه عذاب الوحشة و كان الخلاف منها و انما حصل له مانع يطول الكلام

بيانه ولا محصل فيه ولهذا اشار الشاعر الى هذا المعنى بقوله :

توق خلافا ان سمحت بموعد لتسلم من ذم الورى و تعافا
فلو تمم الصفصاف من بعد زهره وايناعه ما لقبوه خلافا

و الصحيح الذى لا يحوم حوله الباطل عدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق المشتق امكن بقاءه ام لم يمكن لصدق القائل والكاتب اليوم حقيقة على من قال و كتب امس و كذلك الصحيح عدم اشتراط اتصافه به فى الصدق لما اشرنا اليه سابقا من صدق الناطق على الجنين والاخرس فافهم ما مر ينكشف لك الحال و كون الوصف حينئذ مجازيا لصحة النفى انما هو مع ملاحظة الاتصاف بظاهر المعنى فى الحال و ليس مرادا فيما نحن فيه بل الاصل (النهى خ) منوط على اصل المعنى المتحقق فى الصورة النوعية كما ذكرنا للاخبار كما فى حديث العلل و الفقيه و للاعتبار كما حققناه فهو جار على حقيقة الاستعمال و لو سلمناه فلانسلم ارادة الحقيقة لان الاستعمال اعم من الحقيقة و كفى بالنص قرينة صارفة عن الحقيقة و لا بأس بالامارات الشرعية المستندة الى الدليل و النصوص الخاصة محتملة لارادة شدة المبالغة و اصاله الاباحة ارتفعت بالنهى المعتضد بالفتوى و ما من شأنها الثمر لم تخرج بخصوص الماضى المحقق بقدر لما حققناه و لخصوص الدليل على التعليق على ما بالقوة و على كل تقدير فالمراد بكراهة ذلك انما هو فى الملك او (وخ) المباح اما كونه تحت ملك الغير فيحرم ذلك لانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه و هو محرم اجماعا .

و قوله و فىء النزال ، عطف على ما سبق مما يكره فيه ذلك و المراد به ما ينزل (ينزله خ) النزال فى اسفارهم كظل شجرة او جبل او جدار و ما اشبه ذلك و مستند هذا كثير فى الاخبار كقول الكاظم عليه السلام لا بى حنيفة اجتنب افنية المساجد الى ان قال و منازل النزال و قد مر ان ذلك من الثلاث الملعون من فعلهن و فى كتاب العلل المذكور و لا فى فىء النزال لانه ربما نزله الناس فى ظلمة الليل فيطئون و يصيبهم و لا يعلمون و الظاهر ان هذه العلل اسباب لا معرفات خلافا للاكثر و قد اشرنا الى بعض ماخذ الدليل سابقا بل كل علل الشرعية (الشرعية خ)

الا ان منها عللا ناقصة و منها تامة و منها ظاهرة قد تعمل (عمل خ) بها كثير من الاصحاب و هى العلة المنصوصة عندهم و منها باطنة يعرفها من يعرفها و لقد اظهر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه و آله على الدين كله فلا يكون الحجة المطلق الا عالما حكيما قادرا على التأدية و التفهيم بالحقيقة و احتمال التعريف و الاستصغار (التعريف و الاقناعى استصغار خ) لها على معلولاتها و هو جهل بسر الخليفة و مقتضياتها و شؤونها التى هى روابط الاحكام و قوابل متعلقاتها (تعلقاتها خ) و من العجب العجائب (العجيب خ) حال كثير من الاصحاب يعتمدون على العلة المنصوصة و يجعلونها مستندا لكثير من الاحكام و يقولون ان علل الشرع معارف لا اسباب و الحامل على العمل اضطراب الفطرة الى قبول الحق و الحامل لهم على ذلك القول بانسداد (انسداد خ) باب الادراك و الفهم لتمشى مواردفا فى كثير من مقاصدها لخروج بعض افرادها المتناولة له بدليل خاص و لو استدلوا بما علموا منها مما عملوا به و تمشوا به الى كثير من الاحكام حتى جعلوه سببا يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم على ما لم يعلموا لهجموا على الصواب ان فى ذلك لذكرى لاولى الالباب.

و اما استقبال الشمس و القمر فمكروه للنص و الاجماع على مرجوحته و ظاهر المفيد فى المقنعة التحريم لتعبيره عن ذلك بعدم الجواز الظاهر فى (لظاهر خ) النهى ففى الكافى و روى لاستقبال الشمس و لا القمر و المراد من استقبالهما استقبال جرمهما لا جهتهما لتخصيص ذلك بهما فى النصوص و الظاهر ان المراد من الجرمين الجسم الكرى سواء كان مستنيرا (مستترا خ) ام لا لانهما ايتان و ان كان نورهما ايضا اية للتبادر اليهما عند اطلاق التسمية و ذلك اماراة الحقيقة و لما رواه فى العلل المذكورة قال عليه السلام و لاستقبال الشمس و القمر لانهما ايتان من ايات الله ليس فى السماء اعظم منهما لقول الله تعالى و جعلنا الليل و النهار ايتين فمحونا اية الليل و هو السواد فى القمر و جعلنا اية النهار مبصرة الاية و اية اخرى فيهما نور مركب فلا يجوز ان يستقبل بقبل و لا دبر اذ كانت من ايات الله و فيهما نور من نور الله الخبر، فجعل النور قسما (قسما خ) للجرم فى الاحترام عند

الاستقبال بالبول والغائط وقوله عليه السلام ليس فى السماء اعظم منهما جار على المعروف من الحجم المرئى لان المقرر فى علم الهيئة ان كثيرا من النجوم اعظم من الشمس و ان جميعها ما سوى عطارد و الزهرة اعظم من القمر وقوله عليه السلام واية اخرى فيهما نور مركب يفيد انهما لو انكسفا لم تزل كراهة الاستقبال وهو كذلك لوجود الجرم و هو اية و النور اية اخرى فيكون استقبال الهلال ايضا مكروها لوجود الجرم و بطريق اولى لحصول بعض الاية الاخرى ايضا و هو النور و لما رواه فى الفقيه مرسل و لا تستقبل الهلال و لا تستدبره يعنى فى التخلّى نعم لو حال مانع (حائل خ) يمنع من رؤية الجرم و الحجم كالسحاب الساتر فالظاهر زوال الكراهة لعدم حصول السبب الموجب لذلك و هو استقبال شخص الكوكب بنفسه خلافا لبعض الاصحاب لعدم استثناء السحاب عند الاطلاق و ظاهر الاخبار المفهوم من معنى الاستقبال نفى الكراهة و لعدم الفرق بين مفاد السحاب و الجدار و المصنف فى النهاية هنا قال لانه لو استتر عن عين القبلة بالانحراف جاز فهنا اولى و المراد بالمقابلة المقابلة بالفرج لا بسائر الجسد كما قيل فى مسألة استقبال القبلة لما رواه الكاهلى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يبولن احدكم و فرجه باد للقمر يستقبل به و الفرق بين ما هنا و بين القبلة تشخص المحترم هنا لمشاهدته و شيوع القبلة فى الجهة فلو برزت الكعبة تعينت فى الاستقبال وجوبا و تحريما لاجتهتها و ذهب المصنف ايضا الى اختصاص الكراهة بحال الاستقبال قال و لا يكره استدبارهما نظرا الى انه ابلغ فى الاحترام و التعظيم و ابلغ من الانحراف و هو ينفى الكراهة و المشهور العموم لتصريح النصوص المتكثرة بالخصوص و هو الصحيح لذلك و لان الاستدبار استقبال الغائط كما ان الاستقبال استقبال البول و احتمل بعضهم الاختصار (بالاقتصار خ) على البول دون الغائط لانه المذكور صريحا فى الاخبار و لانه عند خروجه يخرج عرضا فيعقل مقابلته للجرم بخلاف الغائط فانه عند خروجه ينزل الى الجهة التحتية لاجهة الامام بفتح الهمزة كالبول و الاكثر على التعميم لشمول الاحترام لحالته و كونه ينزل الى الجهة التحتية بمقتضى الطبيعة و العادة لا ينافى

ذلك لانتفاء الاحترام بالمقابلة حالته و لقوله عليه السلام فى حديث العلل المتقدم فلا يجوز ان يستقبل بقبل و لا دبر فان الظاهر ان المراد بالدبر حال الغائط و لقوله تعالى و من يعظم شعائر الله و هو الاصح .

و كذلك يكره البول فى الارض الصلبة لما دل على وجوب التوقى من البول من اخبار ارتياد المكان المنخفض للبول او كثير التراب لثلاينضح عليه قطرة من البول بمصادمته لصلابة الارض و عدم البعد اذا لم تكن الارض منخفضة ففى رواية ابن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله اشد الناس توقيا من البول كان اذا اراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الارض او الى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه البول و مثله ما رواه سليمان الجعفرى قال بت مع الرضا عليه السلام فى سفح جبل فلما كان اخر الليل قام فتنحى و صار الى موضع مرتفع فبال و توضأ و قال من فقه الرجل ان يرتاد لموضع بوله و بسط سراويله عليه و صلى صلوة الليل و يؤيده (يؤيدها خ) الاخبار الدالة على الحث على التحرز من البول و ان جل عذاب القبر فى البول ان من لا يبالى ان اصاب البول من جسده يؤذى اهل النار على ما بهم من الاذى و هذا ظاهر، و كذا يكره البول فى مواطن الهوام لثلايخرج منها شىء من الحيوان فينجسه او يؤذيه و قد يعلل بانه قد يقع البول على الحيوانات السمية و على انفاسها كالافاعى فيتصاعد بسخونة البول و حرارة طبعه ابخرة سمية فربما قتلت و ربما اعمت كما حكى وقوع ذلك لبعض الاشخاص و اغلب الثقوب يحتمل وجود الافعى فيها لانها لا جحر لها و انما تدخل فى ثقوب الحيوانات و لهذا ضرب العرب بها المثل فى قولهم اظلم من افعى و ربما خرجت اذا احست بالبول فلدغت فنهى الشارع عليه السلام عن ذلك ارشادا للمكلفين عما يصيبهم من اذى او نجاسة قد لا يعلمها و قد لا يمكنه (لا يمكن خ) ازالتها فى مثل الاسفار و حكى ان سعد بن عباد بال فى جحر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة و تقول :

خزرج سعد بن عباد

نحن قتلنا سيد ال

ورميناه بسهمي

من فلم تخط فؤاده

وقيل ان ثقبوب الحيوان مساكن الجن اما على ظاهره كما حكى وان الجن كثيرا ما تتصور على صور الحيوانات (فى صور الحيات خ) و لما روى الجمهور عن عبدالله بن حسن ان النبى صلى الله عليه وآله نهى ان يبال فى الجحر رواه المصنف فى المنتهى و روى الحسن بن محمد الديلمى فى اعلام الدين عن الباقر عليه السلام حيث قال لبعض شيعته وقد اراد سفرا فقال له اوصنى فقال عليه السلام لاتسيرن شبرا و انت حاف و لاتنزلن عن دابتك ليلا الا و رجلاك فى خف و لاتبولن فى نفق الحديث، رواه فى البحار فى اداب سفر الحج ثم انه فى تعريف الاحكام و قد تقدم فى تعريف المكروه التمثيل بهذا كذا يكره البول فى الماء جاريا لما روى انه يورث السلس و راكدا لما روى انه يورث الحصر و روى ان البول فى الماء الراكد يورث النسيان و روى الصدوق فى الحديث عنه صلى الله عليه وآله و نهى ان يبول احد فى الماء الراكد فانه منه يكون ذهاب العقل و روى ان للماء اهلا و الماء له سكان فلا تؤذوهم ببول و لا غائط و روى ان الماء بالليل للجن فلا يبال فيه حذرا (حذارا خ) من اصابة اخذ من جهتهم و فى الكافى فى صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام الى ان قال او بال فى ماء قائم فاصابه شىء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله و قال الصدوق و المفيد بالتحريم فى الراكد و الكراهة فى الجارى استنادا الى ظاهر النهى الدال على التحريم حقيقة لاصالة الاستعمال فيها و الفرق بين الجارى (و الراكد خ) مع اشتراكهما فى النهى و ان لكل منهما اهلا ان الجارى اسرع استهلاكا للبول لحركته و تدافعه و كثرته غالبا لاتصاله بالكثير و لصحيحة الفضيل عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا بأس ان يبول الرجل فى الماء الجارى و كره ان يبول فى الماء الراكد و موثقة ابن بكير (ابن بكر خ) عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا بأس بالماء الجارى و خبر سماعة بمعناهما و خبر عنبة بن مصعب كذلك و الاصح الاول فضعف القول بالتحريم فى الراكد كما ضعف قول على بن بابويه بعدم الكراهة فى الجارى

لدلالة بعض الاخبار على الجواز مطلقا و ان كانت الكراهة فى الراكد اشد مثل رواية حكم المرسل عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث قال قلت له يبول (أيبول خ) الرجل فى الماء قال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان فانها دالة على الجواز و احتمال الخوف من لمم الشيطان دلالة الكراهة (الكراهية خ) و مثلها رواية مسمع عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل فى الماء الجارى الا من ضرورة و قال ان للماء اهلا و مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال لا تشرب و انت قائم و لا تبل فى ماء نقيع و لا تطف بقبر و لا تدخل فى بيت وحدك و لا تمش فى نعل واحدة فان الشيطان اسرع ما يكون الى العبد اذا كان على بعض هذه الاحوال و قال انه ما اصاب احدا شىء على هذه الحال فكاد ان يفارقه الا ان يشاء الله عز و جل و هذه و امثالها صريحة فى الكراهة بما لا تحتاج الى البيان و المصير الى ظاهر النهى مع ظهور القرينة خلاف ما امروا به فانهم عليهم السلام قالوا انا لانخاطب الناس الا على ما يعرفون و اصالة الاستعمال ينفىها عمومها لاسيما مع قيام القرينة و ان ابيتم الا ارجحية الاصالة و ان احتمال العموم غير مساو ففى صحيحة الفضيل المتقدمة و كره ان يبول فى الماء الراكد فالاصل فى الاستعمال الحقيقة فنقول فى الاول الاستعمال اعم للقرينة و للاخبار الدالة على الجواز بخلاف الثانى فان القرينة مع اصالته فافهم و الظاهر انه لا فرق بين البول و الغائط فى حصول الكراهة بهما و قد ذكر ذلك بعض علمائنا نظرا الى العلة و الى طريق الاولوية لانه افحش و القى (ابقى خ) و ابعد استهلاكا فيكون اشد اذى لسكان الماء و لما رواه ابن ابى جمهور فى غوالى اللثالى عن النبى صلى الله عليه و آله قال البول فى الماء القائم من الجفاء (الجواز خ) فنهى عنه و عن الغائط فيه و فى النهر و فى حديث اخر عنه صلى الله عليه و آله الماء له سكان فلا تؤذوهم ببول و لا غائط الحديث ، و روى مثله فى الدعائم و لا يضر ضعف المستند و ان لم يتساهل فى ادلة السنن لانها مقوية و الاعتماد على ما قدمناه و الاكثر لم يتعرضوا لذكر الغائط و لا يلزم من عدم الذكر العدم ، ثم اعلم ان المراد بالبول فى الماء حصوله فيه ابتداء كما لو بال فيه او بعد ان

وقع على شىء و سال الى الماء كما لو بال على حافة النهر او الحوض فسال حتى وقع لحصول التأذى لسكانه فتناوله الادلة لوجود العلة، و مثل ما تقدم من المكروهات استقبال الريح به اى بالبول من اى جهة كانت ما لم يكن حائل يمنع من رد ما ينضح من البول وهذا هو المشهور بين الاصحاب من الحكم بالكراهة و من تخصيصه بالبول و فى الاستقبال دون الاستدبار نظرا الى العلة اما الاول فحيث لم يقطع باصابة ما ينضح للثياب او الجسد كما يأتى فى حديث العلل بل و لا يقطع بنضح لم يجب التجنب لما ذكرناه مرارا من ان كلما لم يتحقق (يتحقق خ) فى جميع افراده الغاية التى لاجلها توجه النهى او الامر لم يتحقق التحريم او الوجوب و اما الثانى فظاهر لان الغائط لا ينضح منها شىء ترده الريح لتمامه و عدم تحليله و اما الثالث فلان الاستدبار يلزم منه محذور انما نهى عن الاستقبال لان الريح قد ترد ما عساه ان ينضح و هنا تكون الجسد و الثياب حائلة عن الريح فزال المعلول بزوال العلة و ذهب المفيد فى الاول الى التحريم استنادا الى ظاهر النهى فى رواية عبد الحميد بن ابي العلا و غيره قال سئل الحسن بن على عليهما السلام ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها اذ الاصل فى استعمال النهى التحريم كما يحكمون به فى استقبال القبلة و استدبارها و مرسله محمد بن يحيى عن ابي الحسن عليهما السلام مثلها و روى الاولى فى الفقيه و روى فى المقنع عن الرضا عليه السلام مرسله و الصحيح المشهور و هو الكراهة لعدم تحقق العلة التى لاجلها جاء النهى اذ ليس كل من بال او ما بال نضح منه و ليس كلما نضح رد و ليس كلما رد اصاب و هذا ظاهر، لا يقال ان هذا تعليل اجتهدى فى مقابلة اطلاق النص لانا نقول بل انما هو تعليل النص، روى محمد بن على بن ابراهيم بن هاشم القمى فى كتابه العلل المشار اليها سابقا قال و لا تستقبل الريح لعلتين احديهما ان الريح ترد البول فيصيب الثوب و ربما لم يعلم الرجل ذلك او لم يجد ماء يغسله و العلة الثانية ان مع الريح ملكا فلا يستقبل مع العورة الحديث، و ليس استعمال النهى دالا على التحريم لعموم الاستعمال و وجود الصارف و لا ضمه مع امر القبلة بموجب ذلك للفارق و لجواز اختلاف

الارادتين كما فى نظائره على انه قائل فى امر القبله بالكراهه فهنا اولى لكثرة القائل هناك و ندرته هنا و اما الثانى فالظاهر كراهه الاستقبال بالغائط لظاهر الرواية المتقدمة للتصريح بالغائط فيها و ان كان محتملا لشمول البول لكنه لا يخصه و ذكره فى رواية العلل للتمثيل و لكثرة محذوره و شدة الكراهه دون الغائط و للعلة الثانية فى حديث العلل من استقبال الملك و لانه و ان لم ترد الريح منه شيئا لكن الريح قد ترد الثياب فتقع على الغائط فيقع المحذور اذ ليس ذلك محصورا فى رد الريح للغائط على انه قد يتفق ما يحصل منه ذلك كما لو كان انطلاق شديد فى البطن و ان كان نادرا قال الشهيد الثانى فى روض الجنان فالرواية عن الحسن عليه السلام حين سئل ما حد الغائط قال لاستقبل الريح و لاستدبرها شامل (شاملة خ) لهما فلا وجه لاختصاصه بالبول و قال فى شرح اللمعة بالبول و الغائط لاطلاق الخبر و ظاهر الشهيد الاول فى متن اللمعة ذلك لعطفه على استقبال النيرين و لم يقيد بالبول و اما الثالث و هو التخصيص بالاستقبال فالظاهر ان الاستدبار مكروه ايضا لخصوص الدليل و هو الرواية المتقدمة قال فى الروض و خص المصنف فى النهاية حالة استدباره بخوف الرد عليه و لا وجه له مع عموم الخبر و يلزم من كلامه ان الحكم بالكراهه انما هو للنص خاصة فلو علم عدم الرد باخبار معصوم عليه السلام كان مكروها و هو ليس بتحقيق بل التحقيق ان يقال ان العلة هو خوف الرد و استقبال الملك ايضا المدلول عليهما بالخبر المذكور فلو لم يلحظ استقبال الملك و اخبر المعصوم عليه السلام بعدم الرد و الاصابة و كان ذلك امرا لا يظهر قط و لا يطرده زالت الكراهه بلا شك لكننا لو حكمنا مع العلم بعدم الاصابة و عدم ملاحظة الملك بعدم الكراهه لجاز الحكم بعدمها ظاهرا كلما (كما خ) ظن ذلك او علم كما هو مبنى الاحكام و ان لم يطابق الواقع بل بقى الواقع محتملا للامرين و اذا كان كذلك كان الحال كما هو الان و ذلك هو علة الكراهه فتخصيص المصنف فى النهاية حالة استدباره بحال خوف الرد عليه له وجه لكنه مع قطع النظر عن استقبال الملك لعدم اعتماده على دليله و لتخصيصه لرواية عبد الحميد المتقدمة بحال خوف الرد يعنى ان امكن

تصوره و نحن نقول انه ممكن امكانا اغلبيا لا نادرا و هو انه اذا استدبر الريح جالت الريح و مرت بجانيه و استدارت عليه حتى ضربته من وجهه فحينئذ يتصور رد ما ينضح عليه ألا ترى انك اذا استدبرت الريح و قد اثارت الغبار فانه يأتيك من وجهك و ايضا اذا استدبرتها فى تلك الحالة الحال (تلك الحال خ) و كانت شديدة ادخلت الثياب من تحتك و الى جنبيك (جانيك خ) الى النجاسة و لو عند الشروع فى القيام فالحكم بالكراهة مطلقا اصح و مما يلحق بذلك البول قائما فانه مما اجمعوا على كراهته فانه اقرب لان ينضح البول عليه او ترده الريح اليه و كذلك يكره التخلي على القبر و التغوط بين القبور للاحترام لان حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا و لانه تتأذى الارواح عند زيارتها مواضع الحفر بروائح البول و الغائط و لحضور الملائكة فتتنصرف من رائحة النجاسة و تحضره الشياطين و لاسيما بعد طلوع الشمس و ربما اصاب الفاعل لمم منهم لما بينه و بينهم من المناسبة و هى حالة الاحداث و مواضعها الا ترى انك تستعيز بالله من الشيطان عند دخول الخلاء لانه مسكنه و لما فى الكافى فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليهما السلام قال من تخلى على قبر او بال قائما او بال فى ماء قائم او مشى فى حذاء واحد او شرب قائما او خلى فى بيت وحده او بات على غمر فاصابه شئ من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله و اسرع ما يكون الشيطان الى الانسان و هو على بعض هذه الحالات الحديث ، و روى ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام ثلاثة يتخوف منها الجنون التغوط بين القبور و المشى فى خف واحد و الرجل ينام وحده و ما رواه فى التهذيب عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل يطلى فيبول و هو قائم قال لا بأس به لا ينافى كراهة البول قائما لان الكراهة تزول مع الضرورة و الذى يطلى يكره له الجلوس لانه يورث داء الفتق ففى الفقيه قال روى ان من جلس و هو متنور خيف عليه الفتق و لاحتمال نفى البأس لبيان الجواز فلا ينافى الكراهة و كذلك يكره التطمخ بالبول و له تفسيران احدهما ان يرفعه فى الهواء فيكره لان للهواء اهلا كما ان للماء اهلا و لانه لا يؤمن معه ان يرد عليه و لو بمعونة الهواء

ثانيهما ان يطمح ببوله من مرتفع كالسطح والعلة فيه كالاول ومستند الحكم اخبار كثيرة كخبر مسمع عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكره للرجل او نهى ان يطمح ببوله من السطح و مثله خبر السكونى عن ابي عبدالله عليه السلام قال نهى النبى صلى الله عليه وآله ان يطمح الرجل ببوله من السطح او شىء مرتفع فى الهواء و فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يطمح الرجل ببوله فى الهواء من السطح او من شىء مرتفع و هى كثيرة و من ذلك كراهة البول فى الارض الصلبة و استحباب ارتياد مكان مرتفع بحيث لا يكون عاليا كالسطح او مكان كثير التراب و العلة فيه ما تقدم فى غيره و مستند الحكم روايات منها ما فى الكافى عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله و فى التهذيب عن ابي عبدالله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد الناس توقيا عن البول كان اذا اراد البول يعتمد (يعمد خ) الى مكان مرتفع من الارض او الى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهة (كراهية خ) ان ينضح عليه البول .

و من ذلك كراهة طول الجلوس على الخلاء لانه يورث البواسير لانصباب المواد الى اسفل عند تهيا الطبيعة لدفع الفضلات و عدم ما يلزم المقعدة من اعتماد على الارض و نحوها و من جذب القوة لها الى داخل المعدة فتضعف منه الهاضمة عند اعتيادها لقوة (لعلة خ) الهضم لقوة الانجذاب الى اسفل و فى التهذيب عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول قال لقمان لابنه طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور قال فكتب هذا على باب الجش يعنى انه كتب لقمان هذه (الكلمة خ) الحكمة على باب الخلاء ليتعظ بها من اراد دخوله لقضاء الحاجة و عنه قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول طول الجلوس على الخلاء يورث البواسير و روى السكونى عن الصادق عليه السلام عن ابائه عن ابي عليه السلام مثل ذلك و ذكر الطبرسى فى مجمع البيان عند ذكر حكم لقمان قال و قيل ان مولاه دخل المخرج فاطال فيه الجلوس فناده لقمن فقال ان طول الجلوس

على الحاجة يفجع منه الكبد و يورث منه الباسور (البواسير خ) و يصعد الحرارة الى الرأس فاجلس هونا و قم هونا قال فكتب حكمته على باب الجش و ان كان الجلوس الطويل للبول ايضا للتهيا المذكور و ربما اورث بكثرة استدعائه للبول (البول خ) السلس و من ذلك كراهة اعجاله قبل ان يأتى على حاجته لان الطبيعة اذا دفعت الفضلة او تهيات لدفعها و لم يخرج ذلك فان رجع حصل لها كرب (كؤب خ) به لاعتياضها من غيره و ان لم يرجع بل انتقل عن مقره اضعف القوة التى كانت تمسكه و حصل لها ارتخاء لتهيؤها لخراجها بحيث لا تغفل (لا تفعل خ) و لطول بسط عضلها التى اغلب احوالها الانقباض و مستند الحكم ما رواه الصدوق عن على عليه السلام قال لا يعجل الرجل عند طعامه حتى يفرغ و لا عند حاجته حتى يأتى على حاجته و غيره من الاخبار .

و من ذلك كراهة البول فى الحمام لانه من بواعث الشيطان و تشييطاته و انه يورث الفقر رواه الصدوق فى الخصال عن امير المؤمنين عليه السلام قال البول فى الحمام يورث الفقر .

و من ذلك كراهة استصحاب شىء من الدراهم البيض معه فى الخلاء اذا لم تكن مصرورة و خصه بعضهم بما اذا عليه اسم الله او اسماء انبيائه و اوليائه و هو جيد (ايضا خ) او لانها مظنة لذلك و مستند الحكم ما رواه الشيخ عن غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام انه كره ان يدخل الخلاء و معه درهم ابيض الا ان يكون مصرورا .

و من ذلك كراهة ان يمس الرجل ذكره يمينه قبل الاستنجاء لانها مستعملة حينئذ فى الاسافل المنهى عنه تنزيها لها عن مباشرة ما هو مظنة النجاسة لما رواه الصدوق مرسلا قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا بال الرجل فلا يمس ذكره يمينه . و اما الاكل و الشرب و السواك فمكروهة ايضا ، اما الاول و الثانى فلما فيه من مهانة النفس المدلول عليه باستقذار الفعل و استدلووا عليه بما رواه الصدوق فى الفقيه مرسلا قال دخل ابو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز فى القدر فاخذها و غسلها و دفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لا آكلها اذا خرجت

فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت فى جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فانى اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة و وجه استدلالهم انه عليه السلام انما اخر اكلها الى ان يخرج مع ما فى ذلك من الاجر العظيم الذى حث عليه لعلمه عليه السلام بمرجوحية الاكل فى الخلاء والا لما علق الاكل على الخروج ولقائل ان يقول (انه ع) (خ) انما دفعها قبل الجلوس فلو كان العلة فى التأخير كراهة الاكل على حال الخلاء لاكلها قبل و يحتمل ان الموجب انما هو كونه مدافعا فاخر لتوجه الطبيعة الى هضم تلك الكسرة وان كانت قليلة لا يحتاج الطبيعة بمجرى العادة فى هضمها الى توجه لقلتها بل لانها اذا كانت مشغولة كان هضمها اعدل و ذلك لكمال حكمتهم عليهم السلام وضبط رياضتهم عليهم السلام بل قيل فى التنظير يحتمل ان يكون حصول الثواب مترتبا على الخروج لا لكرهية (كرهية خ) الاكل فى الخلاء و الجواب ان العقلاء لا يختلفون فى مرجوحية الاكل فى تلك الحالة (الحال خ) و ان فعلها دليل على خساسة النفس و دنائتها التى جرت الاداب الشرعية و الكمالات الالهية و السنة النبوية بالتنزه عن امثالها فان ذلك اقبح و اخس من الاكل فى الطرق و الاسواق مع ما هو عليه من الشهرة بل لا يكادون يختلفون فيه و انما يوردون مثل ذلك الدليل عليه لاثبوتة و انما هو فى مقام الاستدلال كما هو شانهم فى كثير مما لا يختلفون فيه و يمكن الاستدلال عليه بزيادة على ما ذكر بما اشار اليه الكاظم عليه السلام فيما كتبه الى الرشيد على ما رواه المفيد فى الاختصاص و الصفار فى البصائر من قوله عليه السلام او قياس تعرف العقول عدله على احد المعنيين المحتملين فيه حيث جعل ذلك مع الكتاب المجمع على تأويله و سنة عن النبى صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها معيارا و اصلا لكل ما يحتمل غير ما يراد منه فان العقول حاكمة بذلك لا يختلف فيه على انى قد سمعت من بعض المشايخ انه مما يورث البخر كما فى السواك هذا كله فى الاكل و الحقوا به الشرب للعلة الجامعة بينهما و انما جعلوا الشرب ملحقا لاخذهم رواية لقمة الخبز مستندا للحكم و اما الثالث و هو كراهة السواك فلان السواك يلفف الريق و الاسنان و اللثة

و ربما اصاب ذلك تلك الرائحة فانفعلت بها تلك الاشياء المملطفة بالسواك سواء قلنا ان الرائحة المدركة هواء متكيف بها ام اجزاء تنبث فى الهواء فعلى الاول تنكيف بالمتكيف و على الثانى تسرى الاجزاء فى سطوحها فتتفاعل فيها القوى فيحصل البخر للفساد المذكور و لما رواه الصدوق عن موسى الكاظم عليه السلام الى ان قال و السواك فى الخلاء يورث البخر و مثله رواية الحسن بن اشيم (هاشم خ).

و اما الكلام الا بذكر الله تعالى او الضرورة فمكروه لان الخلاء مسكن الشياطين فاذا تكلم بذكر الله فروا منه و اذا كان لضرورة (الضرورة خ) فانه ايضا طاعة لله لان الله سبحانه امر بدفع الضرورة و كلما فيه طاعة لله فلا تقربه الشياطين لان الملكة تطردهم عنها و اذا تكلم بغير ذكر و لا ما يؤول الى الذكر تولته الشياطين فلا يتم مقتضاه مع انه شاغل عن ذكر الله و مستند هذا الحكم ما رواه الشيخ عن صفوان عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يجيب الرجل اخر و هو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ و روى الصدوق عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تتكلم على الخلاء فان (فانه خ) من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة و مستند عدم كراهة ذكر الله بل راجحيته كما حققناه فى اجوبة مسائل الشيخ عبد الله بن محمد بن غدير (ره) ما رواه فى الكافى عن ابي جعفر عليه السلام قال مكتوب فى التوراة التى لم تغير ان موسى عليه السلام سأل ربه فقال الهى انه يأتى على مجالس اعزك و اجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكرى حسن على كل حال و عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام لا بأس بذكر الله و انت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر الله و الاخبار كثيرة و من المستثنى قراءة اية الكرسي و المصنف (ره) لم يذكرها اما اقتصارا لان كتابه هذا مختصر فيذكر فيه من كل شىء ما يسنح بباله ان يذكره و اما اختصارا بأن ادخلها فى الذكر اما لكونها من القرآن و هو مسمى بذلك و ذكر ايضا فى نفسه او لانها ذكر فى نفسها او لانها مستلزمة للذكر لما فيها منه او انها ذكر الله عبده على ما قيل ان شئت ان يخاطبك فاقراً كتابه و ليس

فى الاثر ما يدل صريحا على خصوص استثنائها نعم رواية عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسييح فى المخرج و قراءة القرآن قال لم يرخص فى الكنيف فى اكثر من اية الكرسي و حمد الله و اية و رواه الصدوق و قال او اية الحمد لله رب العالمين و قولى ليس صريحا لان بعضهم احتمل ان المستثنى هو مقدار اية الكرسي من القرآن سواء كان اياها او غيرها و المجلسى فى شرح التهذيب رجح ذلك و الظاهر ان المراد منها ما ذهب اليه المشهور و احتمال ارادة المقدار مرجوح و دعوى اعتضاد الاحتمال بالتردد فى رواية الصدوق مردودة باحتمال ارادة استثنائها معها او ارادة التخيير او الشك من الراوى او ارادة الايهام او الايهام و المراد بالرخصة من نهى الكراهة لا نهى التحريم جمعا بينها و بين ما دل على الجواز كصححة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته اتقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرجل يتغوط القراءان فقال يقرؤون ما شاؤوا و للمشهور ان يستدلوا بهذه الصححة على ان ما فى رواية عمر بن يزيد ليس المراد به المقدار لاطلاق هذه الصححة فتخصيص اية الكرسي بعدم الكراهة و ان كانت بعض القرآن اولى من بعض القرآن غيرها لتخصيصها بالتعيين و يحتمل ذكر الحمد ان المراد به الثناء على الله او اية الحمد لله رب العالمين اما بخصوصها فى الثناء او بقصد كونها اية كما هو ظاهر رواية الصدوق و ظاهر رواية الشيخ فى قوله حمد الله و اية ان المراد من اية اية الحمد لله رب العالمين او اية غيرها على التخيير فتكون الاية مستثناة مع اية الكرسي من القراءة المكروهة و يحتمل على رواية الصدوق ان التخيير فى المستثنى من المكروه بينها و بين اية الكرسي ثم ما المراد من اية الكرسي هل هى المعروفة عند عامة الناس من كونها الى خالدون و هو المشتهر بين المتأخرين كما ذكره البهائى فى المفتاح و المجلسى فى زاد المعاد و غيرهما محتجين بما رواه الشيخ فى صلوة الغدير و المباهلة و التصديق بالخاتم من تعيينها الى خالدون ام الى و هو العلى العظيم و اختاره الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزى فى مراتب الجنان قال ما حاصله ان الظاهر ان اية الكرسي (الظاهر انها خ) الى و هو العلى العظيم كما يقتضيه النظم القرآنى و اسلوبه الحكيم كيف و هى

ايات لا اية ثم قال وان (اما خ) الامر بقرائتها الى وهم فيها خالدون فى مثل صلوة الغدير و المباهلة كما روى لا يدل على شىء من ذلك قال الشيخ حسين فى الرواشح عند نقله هذا الكلام وهذا هو الحق وهو الذى عليه علماء الفريقين و دلت عليه اخبار الائمة عليهم السلام مثل الخبر المروى فى مجالس الشيخ الطوسى و الحديث المروى فى جمال الاسبوع لابن طاووس المستفيض فيهما عليها بانه الى وهو العلى العظيم نعم جاء فى الاخبار استحباب قرائتها و ايتين بعدها الى وهم فيها خالدون على ما فى رواية المجالس و العياشى و هما اللتان اغتر بهما جملة من العلماء فادعوا اطلاق الترجمة و العنوان على ثلاث الايات لمزيد الحث على قراءتهما معها و لم يتأملوا فى الاخبار التى اشرنا اليها انتهى .

اقول روى الجمهور عنه صلى الله عليه وآله انها خمسون كلمة و انها الى و هو العلى العظيم و مبنى اغلبهم فى ما يتعلق بها على ذلك فيحتمل ان يكون ما دل على انها الى و هو العلى العظيم تقية او يكون لها اطلاقان و الا فالظاهر انها الى هم فيها خالدون لما ذكر سابقا و لورودها فى الثمانين الاية و عدها اية فى التعاقب و لا يتنافى ذلك كونها ايات فانها اية كاية شهد الله و اية الملك و اية السخرة و ان كانت ايات فانها تسمى اية و قول الشيخ سليمان كما يقتضيه النظم القرآنى و اسلوبه الحكيم ، ليس بمتجه لانه لاحظ ان ذكر الكرسي انما فى الاية التى اخرها و هو العلى العظيم و انما سميت اية الكرسي بذلك و ما بعدها لا تعلق له بذلك و ليس بشىء بعد ورود التسمية فيها الى خالدون و فى اية السخرة الى قريب من المحسنين و اية الملك بل سورة البقرة و سورة الشعراء و النمل و غيرها من السور فانها تسمى بما ذكر فيها مرة واحدة و تعنون بها و الاصل المحتمل فى الزائد على و هو العلى العظيم مرفوع باصالة الاستحباب و الراجحية و عدم المنع من ذلك الزائد و من المستثنى من الكلام المكروه حكاية الاذان للحث على حكايته خصوصا كصحيفة محمد بن مسلم على ما رواه الصدوق فى الفقيه و العلل عن ابي جعفر عليه السلام قال يا ابن مسلم لاتدعن ذكر الله على كل حال و لو سمعت المنادى ينادى و انت على الخلاء فاذكر الله عز و جل و قل كما يقول و صحة

طريق هذه الرواية انما هى فى العلل و اما الفقيه فلا تعد من الصحاح عند الاكثر لان فى طريقه الى محمد بن مسلم اولاد البرقى و لم يوثقهم علماء الرجال الا ان يلتجأ الى قوله فى اول الفقيه بان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول و لكن لقائل ان يقول ان اراد مشهورة عليها المعول فى عمل اصحاب الحديث فغير مسلم كيف و هو يقول و لم اقصد قصد المصنفين فى ايراد جميع ما روه فان قلت انه عنى البعض قلت قد اورد فيه ان خطبة يوم الجمعة بعد الصلوة و ان تقديمها على الصلوة بدعة فلانية نعم يمكن اعتضاها برواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام فى العلل انه قال اذا سمعت الاذان و انت على الخلاء فاذا ذكر الله عز و جل و قل مثل ما يقول المؤذن و لاتدع ذكر الله على (فى خ) كل حال لان ذكر الله حسن على كل حال و برواية سليمان بن مقبل المدينى قال قلت لابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام لآى علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن و ان كان على البول و الغائط قال لان ذلك يزيد فى الرزق و جعل الشهيد الثانى فى الروض و الروضة استثناء حكاية الاذان من عموم استثناء ذكر الله فانه حسن على كل حال فقال و ذكر الله لايشمله اجمع لخروج الحيكلات منه لعدم النص عليه على الخصوص الا ان يبدل بالحوكمة كما ذكره (ذكر خ) فى حكايته فى الصلوة و فيه ما سمعت من وجود النص بخصوصه و عمومته لكل فصوله لان الحيكلات مما يقوله المؤذن و تحليلها بانها من كلام الادميين مخصص اذ ليس كلما هو من كلام الادميين لا يصلح ان يكون ذكر الله فان من استمع الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله الحديث، و لا ريب ان دعاء المؤذن الى الصلوة و الفلاح و خير العمل نطق عن الله و عبادة لله و الا لما استحب قولها للمؤذن و لا للحاكي فى غير الصلوة و الخلاء و اما تخصيصها فانما هو فى الصلوة لانه اذا كان فى الصلوة فلا معنى للدعاء اليها اذ ليس ذلك مخصوصا بغيره بل المؤذن و الحاكي من المدعوين فافهم فلاجل هذا انسلخ ما يراد منها فى الصلوة من الذكر و تمحض كونه من كلام الادميين فلاحظ ما اردناه (اردنا خ) بعين البصيرة يظهر لك ضعف قول الشهيد من عدم النص و

عدم شمول الذكر لجميع الفصول و لا يخفى عليك ان ما ذكر من الادعية المستحبة فى الخلاء سابقا مستثناة و اما رد السلام فانه واجب و ان كره التسليم عليه لما رواه الصدوق فى الخصال عن السكونى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال ستة لا يسلم عليهم اليهودى و المجوسى و النصرانى و الرجل على غائظه و على موائد الخمر و على الشاعر الذى يقذف المحصنات و على المتفكهين بسب الامهات و مثله عن مصدق بن صدقة الا انه لا منافاة بين الوجوب و الكراهة و لا معارضة اذ الكراهة على الاصح من جهة المسلم خاصة و الوجوب على المتغوط و على الاحتمال الاخر فكذلك على ما قررنا فى اجوبة مسائل الشيخ عبدالله بن غدير فى مسألة مكروه العبادة و لو رد غيره عنه فالظاهر رجحان رده و ان لم يجب كغيره من سائر الاحوال .

و اما قوله (ره) و الاستنجاء باليمين و باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله تعالى و الانبياء او الائمة عليهم السلام ، فانه ايضا مكروه اذا لم يمنع من استعمال اليسار مانع لانه وظيفتها لان اليمين عضو شريف لا يستعمل الا فى الاعضاء الشريفة كغسل الوجه ففى الكافى عن يونس عن ابي عبدالله عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يستنجى الرجل بيمينه و فيه عن السكونى عن ابي عبدالله عليه السلام قال الاستنجاء باليمين من الجفاء و غيرهما و مستند الجواز مع العذر ما رواه فى الفقيه قال و روى انه لا بأس اذا كانت اليسار معتلة و قال شيخنا الشيخ حسين بن عصفور فى الرواشح شرح كفاية الخراسانى و ظاهر الصدوق و المفيد التحريم و ذكر الشيخ محمدتقى المجلسى فى شرح الفقيه قال و ذكر الكلينى و روى انه اذا كان باليسار علة و ظاهره الحرمة الا اذا كان باليسار علة (الا فى حال العلة خ) و لم يظهر لى من كلامهم ما ظهر لهما و انما يظهر لى الكراهة و الله اعلم بمرادهم نعم عبارة الصدوق فى المقنع هكذا و لاتستنج بيمينك فانه من الجفاء فلعلهما استندا الى ظاهر النهى و لكن سياق كلامه قبله و بعده يأباه و يكره الاستنجاء باليسار و فيها خاتم عليه اسم الله الخ ، للاحترام و لثلاثييه نجاسة و لم يعلم اما لو علم او ظن الاصابة حرم و كذا يكره اذا كان ذلك الخاتم باليمين حيث

لا يكره الاستنجاء بها للضرورة بل ينزعه و المراد من الاسم احد اسماء الله و صفاته و صفات افعاله سواء كان خاصا بالوضع و الاستعمال كالله و الرحمن ام بالتعريف كالرب ام بالمخصص كاضافة الى مخصص كرب الكعبة و خالق كل شىء ام بصفة كالحى الذى لا يموت و العالم الذى لا يجهل ام بقصد كالحى بقصد صفة الله التى هى عين ذاته و سواء كان ذلك الخط بالكتاب المساوية للحجر كالصبيغ ام الظاهرة على سطحه ام المحفورة فى جرمه و مستند ذلك اخبار كثيرة منها خبر ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من نقش على خاتمه اسم الله فليحو له عن اليد التى يستنجى بها فى المتوضأ و مثله ما فى الخصال و موثق الساباطى عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يستنجى و عليه خاتم عليه اسم الله تعالى و رواية الحسين بن خالد عن ابى الحسن الثالث عليه السلام قال قلت له انا روينا فى الحديث ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يستنجى و خاتمه فى اصبعه و كذلك كان يفعل امير المؤمنين عليه السلام و كان نقش خاتم رسول الله صلى الله عليه و آله الشهادتين (محمد رسول الله خ) قال صدقوا قلت و ينبغى لنا ان نفعل ذلك قال ان اولئك كانوا يتختمون فى اليد اليمنى و انتم تتختمون فى اليد اليسرى و روى الصدوق فى المجالس و العيون مثله و زيادة فى اخره فاتقوا الله و انظروا لانفسكم و اما رواية وهب بن وهب عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابى العزة لله جميعا و كان فى يساره يستنجى بها و كان نقش خاتم امير المؤمنين عليه السلام الملك لله و كان فى يده اليسرى يستنجى بها فمحمولة على التقية لمخالفتها المعروف من المذهب و موافقتها لمذهبهم و بقرينة راويها فانه عامى او على بيان الجواز و نفى التحريم او على معنى انه كان يلبسه فى يده اليسرى للتقية لان التختم باليمين من شعار الشيعة و يجوز انه ينزعه فى حالة الاستنجاء و لا يدل قوله و كان يستنجى بها انه كان يستنجى بها و هو فيها بل كان فيها و كان يستنجى بها لانه لا يستنجى باليمين و كذلك يكره بخاتم كان عليه شىء من القرآن اما خاص او مخصص بالقصد لما رواه على بن جعفر فى الصحيح عن

اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يجمع و يدخل الكنيف و عليه الخاتم فيه ذكر الله او الشىء من القرآن أ يصلح ذلك قال لا و اما اسماء الانبياء فيمكن فيها الحكم بالكراهة لاجل الاحترام اذا كان مقصودا بها الاية و من يعظم شعائر الله بل قيل انه قد وردت الاخبار بأن بعض الاسماء يكرهها الله و بعضها يحبها و اسماء الانبياء من الاسماء المحبوبة و ما اسم نبي اعجمى و لا عربى الا و هو اسم من اسماء الله او اسماء صفاته او صفات افعاله مع ما روى ما معناه ان الاسم من المسمى بمنزلة الصفة من الموصوف و صفاتهم عليهم السلام واجبة الاحترام و اما اسم محمد صلى الله عليه و آله فالحديث القدسى شاهد بان اسمه مشتق من اسم الله المحمود و هذا لا اشكال فيه لان معناه كثير الخصال المحمود و لهذا جعل بعض العلماء فى كتابه بعد البسملة قال يا محمدا فى افعاله صل على محمد و اله و لم اقف على اطلاق هذا الاسم عليه تعالى بهذا اللفظ الا فى عبارة هذا الرجل و بالجملة فالظاهر ان اسمه الشريف صلى الله عليه و آله و اسماء خلفائه يجرى فيها هذا الحكم لورود الاثر بأن اسمائهم مشتقة من اسماء الله تعالى و ما ورد من انهم عليهم السلام اسماء الله فالظاهر ان المراد بذلك ذواتهم كما قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها قال عليه السلام نحن اسماء الله الحسنى نعم اية و من يعظم شعائر الله و النظر فى بعض الاخبار الى بواطن تفسيرها و حديث دع ما يريك الى ما لا يريك و قوله عليه السلام لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به خوفا مما فيه بأس و الاحتياط و طلب اليقين فى الخروج عن العهدة تقتضى جريان حكم الكراهة فيها كلها رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يريد الخلاء و عليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ما احب ذلك قال فيكون اسم محمد صلى الله عليه و آله قال لا بأس ، فقال الشيخ المراد به لا بأس بادخاله الخلاء دون ان يستنجى و هو فى يده و يحتمل ان يكون لبيان الجواز او رفع وهم المساواة بين الرب و العبد او لاختلاف مراتب الكراهة و لا منافاة فى العبارة فلا تنافى ما ذكرناه و من المكروه الاستنجاء باليد التى عليها خاتم فسه من حجارة زمزم او زمرد و ان جاز الدخول به فى

الخلاء على ما روه فى التهذيب و اكثر نسخ الكافى و الفقيه قال قلت له ما تقول فى الفص الذى يتخذ من احجار زمرد قال لا بأس به و لكن اذا اراد الاستنجاء نزعه و استشكل فيه من وجهين :

الاول ان حجارة زمزم لا يستعمل منها فصوص و لم تجر العادة بذلك و لم ينقل فى غير هذه الرواية بل فى رواية الكافى زمرد فى بعض نسخه و لهذا استوجهها (استوجهه خ) الملا فى الوافى قال و لعل هو الصواب اذ لانعرف حجارة يؤتى بها من زمزم و الشهيد فى الذكرى قال و سمعناها مذاكرة يعنى رواية الزمرد و رد هذه النسخة بعضهم حتى قال الظاهر ان الصواب ما عليه اكثر نسخ الكتاب و اما هذه النسخة فمما اخطأت به الكتاب و قد اورده كذلك فى كتبهم اعظم السلف و اثار الخلف و عدم معروفة فصوص تؤخذ من زمزم لا يوجب الخروج عما عليه المعظم هـ، و الجواب ان الحكم منوط بذلك سواء استعمل ام لا لا مكان الاستعمال و سواء كان جايزا ام لا .

الثانى ان حجارة زمزم من جملة المسجد فلا يجوز اخراج شىء منها و لانها تسبح و الجواب قيل ان المراد منها (ما يلقى منها خ) للاصلاح كالقمامة المشوهة و يحتمل ان تكون صغيرة لا تخرج عن مسمى الكناسة عرفا و يكفى ذلك فى مسمى الفص للتبرك و ايضا فالحكم كما قلنا سابقا و على نسخة الزمرد فلشرفه لان خضرته من نور العرش على ما روى و فيه سر خفى حتى ان الحوت اذا رآته التقمته من بين سائر الاحجار و لشبهة النص و لما قدمنا فى اسماء الائمة و الانبياء عليهم السلام .

قال قدس سره : «و يجب عليه الاستنجاء و هو غسل مخرج البول منه بالماء لا غير و غسل مخرج الغائط مع التعدى و بدونه تجزى ثلثة احجار طاهرة او ثلث خرق» اقول اما وجوب الاستنجاء من البول و الغائط فمما اجمعت عليه الفرقة المحقة لا يختلف فيه اثنان و خالف فيه ابو حنيفة فلا يوجب (فلم يوجب خ) الاستنجاء من بول و لا غائط بماء و لا غيره و قدر النجاسة التى تصيب البدن و الثوب بالدرهم البغلى و هو قدر موضع الاستنجاء فلم يوجب ازالة ذلك قياسا

عليه ، و لمالك فى وجوب الاستنجاء قولان و استدل ابو حنيفة على عدم وجوب الاستنجاء بما رواه ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه و آله قال من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن و من (ترك ظ خ) فلا حرج و (ففيه خ) على تقدير تسليمه انه لا يدل على مطلوبه و انما يدل على نفى الحرج عمن لم يوتر و يرد قوله قول النبى صلى الله عليه و آله انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها و ليستنج بثلاثة احجار و بالوجوب قال الشافعى و احمد و الواجب غسل مخرج البول بالماء و لا يجزى غيره بالنص و الاجماع منا سوى ما يلوح من عبارة المنتهى و المعتبر من الاكتفاء بالتمسح بالاحجار عند عدم الماء و يمكن ان يكونا ارادا التخفيف (التخفيف خ) للنجاسة فانه مطلوب شرعا و حصول العفو ما دام العذر نعم و رد فى رواية زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام رخصة فى عدم الغسل بالماء للنفساء اذا خافت الضرر قال سألت عن طهور المرأة فى النفاس اذا طهرت و كانت لا تستطيع ان تستنجى بالماء لانها ان استنجت اعتقرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج و تنشف بقطن او بخرقه قال نعم تنقى من داخل بقطن او بخرقه و ظاهرها اغتفار ذلك للنفساء حتى ذهب اليه اذهب و حملها على ما حملت عليه عبارة المنتهى و المعتبر ظاهر حتى انه اذا زال العذر وجب عليها الاستنجاء بالماء و غسل كلما اصابه شىء من نجاسة البول مما حكم بكونه من الظواهر كما تدل عليه صحيحة العيص بن القاسم الاتية و اما موثقة عبدالله بن بكير قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شىء يابس ذكى فمحمولة على التقية او على عدم التنجيس باليابس لا الطهارة فاذا وجد الماء غسله و صحيحة حكم بن حكيم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انى اغدو الى السوق و احتاج الى البول و ليس عندى ماء ثم اتمسح و اتنشف يدي ثم امسحها بالحائط و بالارض ثم احك جسدى بعد ذلك قال لا بأس و صحيحة الاخرى قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ابول فلا يصيب الماء و قد اصاب يدي شىء من البول فامسحه بالحائط و التراب ثم تعرق يدي فامسح بها وجهى او بعض جسدى او يصيب ثوبى قال عليه السلام لا

بأس به اما الاولى فكالموثقة في الحمل (المحمل خ) و اما الثانية فقال الملا في المفاتيح ان النجاسة قد زالت بالمسح و المتنجس لا ينجس و ليس بشيء و ان كان يريد الحكم بنجاسته و وجوب غسله و ذلك لا ينافي ما تقدم على انه ذكره في الوافي انه يحتمل عدم اصابة البول للوجه او الجسد اذ ليس فيه (فيها خ) ان جميع اجزاء اليد تنجست او ان جميع اجزاها عرقت او ان ما تنجس منها قد اصاب الوجه او الجسد برطوبة و مع تسليم ذلك كله فليست دالة على الاكتفاء بذلك المسح عن الاستنجاء لا من باب العفو و لا الطهارة و رواية سماعة قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ابول ثم اتمسح بالاحجار فيجىء مني البلل ما يفسد به سراويلي قال ليس به بأس فكالاولى في التوجيه و رواية حنان قال سمعت رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال اني ربما بلت فلا قدر على الماء فيشتد ذلك على فقال اذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فاذا رأيت شيئاً فقل هذا من ذلك (ذاك خ) يريد فيها ان ما يصيب جسدك مما تتوهمه انه بول او رطوبة بعد التمسح لا يضر لاحتمال التوهم و انما ذلك من برودة المحل لا من رطوبته و الشيطان يوسوس الناس (للناس خ) ليشتكهم في عباداتهم و طهاراتهم لان من اعتاد استنجاء البول بالماء اذا تمسح بغيره لا يزال يتوهم خروج الرطوبة فاذا اعتبر ذلك في كثير من الموارد لم يكن شيئاً فلما كان هذا محتملاً كان الاصل الطهارة حتى يثبت المتنجس (المنجس خ) فامر عليه السلام بأن تضع شيئاً من ريقك لرفع هذه الواهمة و لا يلزم من ذلك انه يضع الشيء من ريقه على ما اصابه البول من ذكره بل لعله امره بما هو يعرفه بأن يضع الريق على موضع من الذكر خال من النجاسة و بالجملة فالنصوص باجموعها ليس مما يدل على الطهارة من البول بدون الماء بل هي صريحة في وجوب اعتباره و هي كثيرة جداً فمنها صحيحة العيص بن قاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره و قد عرق ذكره و فخذاه قال يغسل ذكره و فخذيه و صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اما البول فلا بد من غسله و المراد به غسله بالماء كما في خبر بريد بن معوية و لا يجزى من البول الا الماء و قد تقدم خلاف المرتضى في جواز ازالة

النجاسة بغير المطلق و الجواب عنه في المياه و صحيحة جميل بن دراج المروية في الكافي بطريقتين و في التهذيب بطريق عن ابي عبدالله عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء و كذلك النصوص الدالة على وجوب غسل الذكر و اعادة الصلوة على من صلى ناسيا قبل غسل (غسله خ) ذكره بالماء و الروايات بذلك مستفيضة و الاجماع عليه قد نقله العلماء في كتبهم فلا ريب فيه .

ثم اعلم انهم قد اختلفوا في القدر المجزى من الماء في الاستنجاء من البول فقليل ما يحصل به النقا و نسب الى الحلبي و الحلبي و اختاره المصنف في المختلف قال و هو الظاهر من كلام ابن البراج لنا الاصل عدم وجوب الزائد على المزيل و وجوب المزيل و ان افتقر الى الازيد من الضعف و ما روى عنهم عليهم السلام و قد سئل هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة يشير الى حسنة عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن عليه السلام و قال احتج الشيخ بما رواه نشيط بن صالح عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألتكم كم يجزى من الماء في الاستنجاء من البول فقال ثلاث ما على الحشفة من البلل و الجواب بعد سلامة السند انه مبني على الغالب و هو معارض بما رواه نشيط عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال يجزى من البول ان تغسله بمثله انتهى ، و قال في المنتهى بعد احتجاج الشيخ و في طريق هذه الرواية مروي عن عبيد و لا عرف حاله فنحن فيها من المتوقفين و لان الاجماع واقع على الاكتفاء في الغائط بالازالة ففي البول (اولى خ) لسرعة انفصاله بجميع اجزائه الى ان قال بعد ذكر رواية نشيط في المعارضة و هذا الخبر مرسل و في طريقه مروي و لا نعرفه و قال في النهاية و الضابط ما يزيل العين عن رأس الفرج و قال بعضهم ممن قال باجزاء المرة ان شرط المطهر الغلبة لما رواه الصدوق في العلل عن مؤمن الطاق في علة طهارة ماء الاستنجاء عنه عليه السلام انما صار كذلك لان الماء اكثر من القدر و غيره فذكر المثلين في الخبر المذكور بيان للكم لا للتعدد لتحصل الغلبة و لا طلاق كثير من الاخبار كما تقدم للاشتغال على الامر بصب الماء و غسله بالماء و لم يذكر التعدد في مقام البيان عند الحاجة اليه و قال الشيخان و ابنا بابويه و المحقق بل اكثر المتأخرين باشتراط المثلين لما

رواه نشيط كما مر وهو الحق لما ذكره (ذكر خ) الشيخ وقول المصنف فى مروك لا يضر الرواية بعد اعتضادها بالعمل وقد قال الكشى قال محمد بن مسعود سألت على بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن ابي حفصة فقال ثقة شيخ صدوق ونقل هذا الكلام فى صه واثبت اسمه فى الجزء الاول منها الذى جعله للمعتبرين و بحمل روايته بالمثل على بيان الكم فى الماء لا العدد قال الشيخ يحتمل ان يكون قوله بمثله راجعا الى البول لا الى ما بقى على الحشفة وذلك اكثر مما اعتبرناه مع ان هذه رسالة بخلاف الاولى فانها حسنة بالهيثم بن ابي مسروق وهو ممدوح و بعد اعتضادها بكثير من الاخبار مثل حسنة الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين رواه فى الكافى و رواه الشيخ فى التهذيب و مثلها صحيحة ابي اسحق النحوى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين و عن زرارة قال كان يستنجى من البول ثلث مرات و الظاهر ان المراد به احدهما عليهما السلام و ذكر صاحب المقنع ان ضمير كان عائد الى ابي جعفر عليه السلام و فى كتاب النوادر للبزنطى عنه عليه السلام قال سألت عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين و هى صريحة فى ان الطهارة من البول متوقفة على المرتين و لا فارق بين كونه فى الاستنجاء و فى الجسد و هذه المقيدة حاكمة على المطلقة و الاصل ارتفع بالنص فصار الاصل له حتى تثبت ارادة عدم التعدد و ارادة الكناية عن الغلبة و احتمال ذلك او الاستحباب مرجوح و ما روى فى الكافى من انه ماء ليس بوسخ فيحتاج الى ان يدل ذلك و ما دل على ان حده النقاء كما تقدم لا ينافى ما قلناه اذ لنا ان نقول انه حسنة ابن المغيرة و الظاهر ان المراد به هناك الغائط بقرينة قول السائل فانه ينقى ما ثمة و يبقى الريح قال عليه السلام الريح لا ينظر اليها و لما كان البول ليس بذى جرم او لون مغائر للماء كان النقاء المقدر فيه لا يحصل بدون المرتين على جميع الاحوال لتكون الاولى تنفصل بالنجاسة و الثانية لنقاء المتنجس فان قيل بعد ما روى انه ماء ليس بوسخ فلا ريب انا اذا غسلنا البول مرة بماء يكون مثل ما تكتفون به فى المرتين معا عشر مرات فانه انقى قلنا ليس ماء

المرّة محدودة بالكثرة ولا جرم للبول ولا لون ولا طعم يتوقف النقاء على زواله و
 انما هو ماء فلو جازت المرّة الواحدة بقدر ثلاث اكف و تعلق الحكم بالواحدة و
 ان النقاء يحصل بها لجاز ذلك بالقطرة الواحدة و يحصل النقاء ظاهرا به بخلاف
 الغائط لثخنه و لونه و رائحته و على الحكم بالمرتين يحصل النقاء بالكفين و
 بالقطرتين لانه ليس بوسخ و لا جرم له و لا لون و لا رائحة كما قلنا الاولى لنقاء
 النجاسة و الثانية لنقاء المتنجس فيحصل النقاء على جميع الاحوال اذ ليست احوال
 المتطهرين سواء فى الاستعمال و لا فى التمكن من الماء فاجروا الحكم عليهم
 السلام على ما يطابق احوال المكلفين و حقيقة التكليف و لانسلم ان الاطلاق فى
 تلك الاخبار المطلقة كان (كما خ) فى مقام البيان للعدد بل لبيان المستعمل و انه
 الماء لا غيره او الكيفية و اما البيان فقد ذكره (ذكره خ) (ع) فى الاخبار المقيدة
 كما سمعت فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ الحاجة لذلك لم تتحقق
 لاسيما مع شهرة اخبار التعدد فى الطهارة من البول بل نقول انهم عليهم السلام قد
 بينوا ما فى الاخبار المطلقة من الابهام بما فى اخبارهم المقيدة من البيان فتعين عند
 ملاحظة ما ذكرنا المرتان ، ثم اعلم ان كثيرا من المتأخرين اختلفوا فى المراد من
 المثلين فقليل انه كناية عن وجوب غسل مخرج البول مرتين و انما عبر بالمثلين
 لتحديد اقل المجزى من الماء اذ الظاهر ان المراد بمثل ما على الحشفة مثل القطرة
 المتخلفة على الحشفة بعد انقطاع درة البول بكسر الدال اى سيلانه قليل و يمكن
 حمل كلام ابن بابويه فى الفقيه عليه حيث قال و يصب على احليله من الماء مثلى
 ما عليه من البول قال الشيخ محمد تقى المجلسى فى شرح الفقيه و ظاهره انه
 يكفى قطرتان (قطرتين خ) من الماء لازالة البول بأن يصبه مرتين هذا هو المشهور
 و عليه العمل هـ ، و قيل المراد بالمثلين تحديد مقدار اقل المجزى من الماء فى كل
 مرة بأن يكون اقل كل مرة من الغسلتين من الماء مثلى ما على الحشفة فلا يحصل
 الاجزاء على المرّة الا بمثلين و على المرتين الا باربعة امثاله لاشتراط الاستيلاء و
 الغلبة على النجاسة قليل و هو المفهوم من عبارة ابن بابويه فى الفقيه فان قوله يصب
 على احليله من الماء مثلى ما على الحشفة من البول يصبه مرتين هذا ادنى ما يجزى

يدل على ذلك بجعل ضمير يصبه عايذا الى الماء الذى هو مثلاً ما على الحشفة فيحصل الاجزاء باربعة امثال ما على الحشفة من بقية البول لا اقل منه فيكون المراد بالمثلين ما يعتبر فى المرة الواحدة واما استفادة المرتين فمن الاخبار الدالة على وجوب المرتين فى ازالة البول عن الجسد فيكون المغسول على القولين هو ما باشره البول من الحشفة و ما يجب غسله من باب المقدمة فيثبت من دليل اخر و قيل المراد بالمثلين المغسول بأن يغسل ما على الحشفة للنجاسة و مثله محيطا (محيط خ) به من باب المقدمة فيكون قوله عليه السلام فى خبر نشيط مثلاً ما على الحشفة جواباً لقول السائل كم يجزى من الماء حذف المضاف و اقيم المضاف اليه مقامه و اصله غسل مثلى ما على الحشفة من البول اذ معمول فعل وقع صفة او صلة لما اى ما يغسله (يغسل خ) به مثلاً ما على الحشفة من البول او صفة لماء بالمد فالعامل على المجهول او على المعلوم بنية تقدير المعنى و قد نسى اللفظ لمعنونه و لملاحظة الاجزاء فقدّر له فعل منه فارتفع به او مبتدأ منه و هذا خبره و قيل المراد بمثلى ما على الحشفة مثلاً ما خرج منها من البول مبالغة فى النقاء و طلباً لكمال الغلبة و هو كما ترى و قيل المراد بمثلى ما على الحشفة المرتان و بما على الحشفة من البول البلل بأن يجرى (عليه خ) من الماء ما يباشر جميع تلك البلة فما يجرى على قدر البلة يسمى مثلها لعدم اعتبار ما زاد عليها و عدم ملاحظته فهو حينئذ مثل و ان كان الماء غير البلة ان قلنا انها عرض و ان قلنا انها ماء فهى قليلة بالنسبة الى ما يجرى لانها لاتجرى و انما قلنا ان ما على الحشفة يراد به البلة لان اعتبار القطرة متوقف على لزوم حصولها و حصولها قليل و بناء الاحكام على الاغلب اغلب و هذا اظهر لما سمعت و لما يرد على تلك الاقوال و لا فائدة مهمة فى ايراد ما يرد على اولئك القائلين ثم اذا قلنا بالمرتتين فهل يعتبر الفصل الحسى بقطع الصب ثم الصب ثانياً ليتحقق (لتتحقق خ) التثنية ام يكفى الفصل التقديرى ، الظاهر الاول لانه المعروف من معنى المرتين حيث لا حد للمرة معروف يتبادر الاطلاق اليه حتى لا يكون مجهولاً ليكون ما زاد عليه للتثنية اذ لاتعرف الاولى الا بالفصل الحسى لان ورود المثلين بل الثلاثة و الاكثر دفعة و لو عرفية غسلة واحدة

و لا يكفى القصد لعدم اعتباره فى الازالة و عدم لزوم حضوره نعم لو غسله باكثر من المثلين بحيث يتراخى اجزاء الغسل بعد تحقق مقدار الاولى ثم يتعقبه ما يصلح ان يكون غسلة امكن ذلك و الشهيد فى الذكرى اعتبر الفصل بين المثلين مع انه اكتفى فى تحقق المرتين بالانفصال التقديرى فى غير الاستنجاء و وجهه المحقق الثانى بأن اعتبار ذلك لتعدد الغسل حتما لان (لا لان خ) التعدد لا يتحقق الا بذلك بل لان التعدد المطلوب بالمثلين لا يوجد بدون ذلك و على كل تقدير فالتعدد التقديرى هنا بل مطلقا لا دليل عليه فى الحقيقة و الاعتبار اذا لم يكن له مستند لم يكن معتبرا و الاخبار ظاهرها التعدد بالفصل بل احتمال سواء اعتبار عليه غبار و ان اردت ان تطلع فاستمع لما يوحى ففى حسنة الحسين بن ابى العلا المتقدمة صب عليه الماء مرتين و مثلها صحيحة ابى اسحق و نوادر البزنطى و كما فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة فى بحث الغسالة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى الممرن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة فان المفهوم من الصب مرتين هو الفصل الحقيقى لان الصب بدون الفصل الحقيقى الحسى واحد فى صب المثل و فى صب الف مثل لا يتعدد بدون القطع الحسى و لهذا فرق بين الغسل فى الممرن و فى الماء الجارى فى صحيحة ابن مسلم لان التعدد المطلوب فى استعمال القليل لا يحصل بدون الفصل لعدم استهلاكه للنجاسة بخلاف الكثير و هذا بحمد الله ظاهر ، ثم اعلم انه لا فرق بين البكر و الثيب فلا يجب على الثيب الا غسل ما ظهر منها عند الجلوس كالبكر اذا لا غسل على البواطن و اما الاقلف فان كان يمكنه اخراج الحشفة و قلب القلفة و جب تطهير ما اصابه منهما من البول و الا فالظاهر انه كالمختتن و لا يكلف ما لا يقدر عليه و ان كانت الحشفة فى الاصل من الظواهر الا انها اذا تعذر اخراجها تكون بحكم البواطن لا (الاخ) انه معفو عنه للعذر بل محكوم بطهارته ما دام العذر لانه من البواطن حكما نعم لو زابت بعد الحكم بالطهارة للتعذر و قد زالت عين النجاسة فهل يجب تطهيرها لانها متنجسة و انما حكمنا بالطهارة للتعذر فكان كالبواطن ام لا لان وجوب التطهير انما هو على القول بالعفو احتمالا و الذى

يظهر لى عدم الوجوب لانا انما حكمنا بالطهارة لحكمنا عليها بانها من البواطن حكما و انما كانت من الظواهر لما برزت بعد زوال عين النجاسة عما هو بحكم البواطن و الاصل براءة الذمة من التكليف بذلك و الاحوط الوجوب و اعلم انه ورد فى صحيح حريز عن زرارة قال كان ابى يستنجى عن (من خ) البول ثلاث مرات الحديث، و المراد الاستحباب و قال بعض العلماء الاحوط عدم الاقتصار على ما دون الثلاث بل فى ساير النجاسات و لا بأس به من باب الاستحباب لوروده فى بعض الاخبار و لتوقف بعض فيما دونها و ان كان احتياطه استحبابيا، قوله (ره) و غسل مخرج الغائط مع التعدى عطف على غسل مخرج البول منه يعنى انه يجب غسل مخرج الغائط مع التعدى و المراد بالمخرج موضع الخروج و الغائط لغة ما انخفض من الارض سمي الحدث المعلوم به لوقوعه فيه غالبا و لانه ينبغى ان يكون فيه من باب تسمية الحال باسم المحل و المراد بالمتعدى ما يتعدى حواشى الدبر و حده ما يسمى من الظواهر عرفا و يدخل فى الظواهر التى يجب ازالة ما وصل اليها بالماء ما اعتادت الطبيعة المستوية بابرازه على نحو ما يبرز من الشفتين عند انطباق (اطباق خ) الفم و لا يشترط فيه ان يبلغ الالية و مرجع ذلك الى العادة كما رواه فى المعبر عن الجمهور عن على عليه السلام قال يكفى احدكم ثلاثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة و مفهوم الشرط انه اذا تجاوز لا تكفى و انما يجب الماء اذ لا ثالث غيرهما و هو حجة على الاصح المشهور ما لم ينص (لم ينصب خ) الشارع على ما يصرف عن مفاده و نقل المصنف فى التذكرة الاجماع على تعيين الماء مع التعدى و الشهيد الثانى فى روض الجنان و غيرهما و هو ظاهر المعبر حيث نسبته الى اهل العلم و استدل على ذلك الحكم ايضا بالرواية المتقدمة المنقولة عنه و بقول على عليه السلام ايضا كنتم تبغرون بعرا و انتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار و هما و ان كانا عاميتين الا انهما كانا خاصيتين بعمل اصحابنا و لهذا استدل الشهيد الثانى فى الروض بالاولى من غير تعرض لشيء بل قبلها كما قبلها غيره و هو فى محله فقد قال جعفر بن محمد عليهما السلام ما معناه ان لنا اوعية نملأها علما لننقلها الى شيعتنا فصفوها تجدوها نقية صافية و اياكم و

الاولية فانها اولوية سوء فتنبوها هـ، والمراد من تصفيتها اخذ ما وافق عمل الفرقة المحقة او ما لم ينص (لم ينصب خ) الشارع عليه السلام ما يصرف عنها فانه لا يهمل عليه السلام ذلك فكيف وقد استدل به علماؤنا على انه قد روى الشيخ فى العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به وهو على نحو ما قلنا والا فقد ورد الامر بالاخذ بخلاف ما افتوا به فان الحق والرشد فى خلافهم واحتج المصنف عليه فى المنتهى بعموم الاخبار المتضمنة للامر بوجوب الغسل بالماء من الغائط خرج منه ما اتفق على الاكتفاء فيه بالاستجمار بالاحجار وهو غير المتعدى وبقي ما سواه ولعل هذه الادلة هى مستند الاجماع المذكور والائمة عليهم السلام حيث علموا ذلك من شيعتهم انهم يعرفون ذلك لم يحتاجوا فى التبيين الى ازيد مما ذكروا فى (من خ) العموم الا ما خرج بالاتفاق ومما ملأوا من الاولوية ومما حثوا على الاعتماد على ما عليه الفرقة المحقة فظهر لذى عينين مما ذكرناه (ذكرنا خ) تهافت ما تأمل فيه صاحب الكفاية من ان الدليل لا يساعد عليه والروايتان عاميتان ولولا الاجماع لم يبعد تفسيره بما ذكره صاحب المدارك من وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ويريدان به كالاليتين وازيد جمودا على ظاهر الحديث المتقدم وفيه ما سمعت وقال المجلسى فى شرح الفقيه بذلك ايضا فانه قال وفى المتعدى يلزم الماء على ما اشتهر بين المتأخرين من اصحابنا و ظاهر الاخبار الاطلاق الا ان يكون فاحشا يتعدى الى اليتين مثلا فلا ريب فى لزوم الماء لخروجه عن اسم الاستنجاء فانه من باب ازالة النجاسات والاحوط المشهور هـ، والاصح المشهور لما ذكرناه (ذكرنا خ) و ظاهر كلامه انما صدق عليه اسم الاستنجاء تخير (تخير خ) فيه بين الماء والاحجار مطلقا لاطلاق الاخبار وهو ممنوع اذ الدعوى ان الاستنجاء من المتعدى حكمه غير حكم الاستنجاء من غير المتعدى لما ذكرناه (ذكرنا خ) خرج منه ما اتفق على اجزاء الاستجمار فيه للدليل الخاص وبقي الباقي تحت العموم من الازالة بالماء مطلقا والفارق يحتاج الى الدليل ولا دليل على الفرق و فرق الغسالة ثبت بدليل خاص ويظهر لك ايضا

تهافت قول من قال بالتخير مطلقا ردا للاجماع لا من جهة عدم ثبوته بل من جهة عدم حجته واسقاطا لما ذكر من الدليل وعلا بالاطلاق حتى بلغت به الغفلة الى ان ادعى ان صحيح زرارة دال على الاجتزاء بالمسح وان تعدى المخرج والمعتاد حيث قال جرت... اثر الغائط ان يمسخ العجان ولا يغسله، قال فان العجان الواقع عليه المسح هو القبل والدبر وما بينهما قال كما فى النهاية الاثرية والقاموس العجان ككتاب الاست والعصب الممدود من القضيب الى الدبر هـ، ومن العجيب انه يستدل بما فى كتب اللغة وفيها كما (فى خ) ذكر العجان ككتاب الاست فاذا كان اسما للاست والعصب الممدود والدليل دل على ان الاستنجاء لا يكون للعصب الممدود كان المراد من العجان احد معنيه وهو الاست فسقط الاستدلال (استدلالة خ) وصار التخير تخييرا فاما جوابه وجوابه مثله عن الاجماع فقد اوردناه فى رسالتنا الموضوعة فى الاجماع بما لا مزيد عليه واما عن الثانى فهنا قد اثبتناه بلا شبهة واما عن الاطلاق فلأن المقيد حاكم على المطلق فان قال لم يكن مقيد قلنا ما استدلت به فى كتابك الرواشح من حديث ابى خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام قال كان الناس يستنجون بثلاثة احجار كانوا يأكلون البر ويعبرون بعرا فاكل رجل من الانصار الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فبعث اليه النبى صلى الله عليه وآله قال فجاء الرجل وهو خائف ان يكون قد نزل فيه امر بشىء يسوءه او فى استنجائه بالماء فقال (ص) هل عملت فى يومك هذا شيئا قال نعم يا رسول الله انى عملت على ما حملنى على الاستنجاء بالماء لانى اكلت طعاما فلان بطنى فلم تغن عني الحجارة شيئا فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله هنيئا لك قد انزل الله فيك اية فابشر فان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين الخبر، ومن حديث الخصال بسند صحيح عن الحسن بن مصعب عن ابى عبدالله عليه السلام قال جرت فى البراء بن معرور ثلاث من السنن اما اوليهن فان الناس كانوا يستنجون بالاحجار فاكل البراء بن معرور الدبا فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تعالى فيه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فجرت السنة بالاستنجاء بالماء قال فى كتابه المذكور وهى فى هذا المعنى

مستفيضة متكررة (متكررة خ) فى الاصول الاربعة وغيرها وبالجملة فاذا تأملت فى دليله وجدته فى التقييد اظهر منه فى الاطلاق ولاسيما اذا وقفت على ما اشرنا اليه فى رسالتنا فى الاجماع من ان الاصل فى الاحكام عند اقترانها بالتكاليف الوضع و كذلك الحديث المتقدم عن على عليه السلام كما روه **كشم بهرون** بعرا و انتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار فامرهم بالماء لاجل انهم يثلطون والغالب فى الثلث التعدى ومعنى ثلث سلح رقيقا لأن من لان بطنه تعدى غائظه المخرج غالبا ولاسيما على ما فسرنا به التعدى فافهم، ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فى حد الاستنجاء فقل هو النقاء لان ذلك هو المستفاد من الاخبار وليس فى النصوص تفصيل بما ذكره بعضهم من ان حده فى المتعدى ازالة العين والاثر وفى غير المتعدى ازالة العين خاصة بل فيها النقاء كما فى حسنة عبدالله بن المغيرة المتقدمة لم يستثن فيها الا الريح وقال الشيخ فى المبسوط و جماعة بل المشهور بين المتأخرين حده فى المتعدى زوال العين والاثر ان كان بالماء وان كان بالاحجار كما فى غير المتعدى فيكفى زوال العين لتعسر زوال الاثر بالاحجار ومنهم المصنف (ره) فى سائر كتبه و اختلفوا فى تفسير الاثر فقل هو الرسم الدال على العين فيجب ازالته ويعفى عنه فى الاحجار لانها لا تتسلط على ازالته للطفاته وكثافتها وقل هو اللون وهو وان كان عرضا الا انه لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهر يقوم به وهو النجاسة اذ الانتقال على الاعراض محال فوجوده يدل على وجود العين فتجب ازالته فانه اذا زال لم تبق عين قطعاً اذ الجواهر لا تنفك عن الاعراض وقال فى شرح الشرايع المراد بالاثر هو الاجزاء اللطيفة التى تتعلق بالمحل تزول بالغسل ولا تزول بالمسح وقال سلاى فى حد الاستنجاء وتستنجى باليسرى حتى يصر الموضع يريد انه مع النجاسة لا يحصل الصرير والذى يظهر لى ان القول بالنقاء والقول بزوال العين والاثر متقاربان وان كان الاول فيه اجمال والثانى فيه تفصيل واحتياط وهو اولى وذلك لان الاحالة على النقاء قد تكون فى بعض الاحوال احالة على غير متعين لانا ان قلنا انه اجزاء لطيفة معلقة (تعلقت خ) بالمحل فلا يحصل النقاء بدون ازالته فيما يمكن به كالماء وان قلنا انه رسم فان

اريد به بقايا من العين فكذلك و ان اريد به العرض او قلنا ان الاثر لون اى عرض فعلى رأى من يقول انه لا يقوم بنفسه ولا بجوهر غير جوهره لاستحالة قيامه بنفسه واستحالة انتقاله فكذلك لتوقف حصول النقاء على زوال عين النجاسة و ان قلنا انه عرض و العرض و ان لم يقم بنفسه لكنه يجوز قيامه بجوهر غير جوهره كما فى الاصباغ و الروائح فحيث يجوز ان يكون عرضا قائما ببشرة المخرج الظاهرة فى نفسها لا يتوقف حصول النقاء على زواله لكنه (لكن خ) لما كان الحق ان اللون يجوز قيامه بجوهره و بغير جوهره لم يحصل اليقين بالنقاء مع وجود اللون لجواز تعلقه باجزاء لطيفة من جوهره لاتدرك بحاسة اللمس و لا البصر الا بعرضها (يعرضها خ) فيتعارض اصل النجاسة و اصل التكليف بازالتها و شغل الذمة بيقين مع اصل طهارة المخرج و اصل عدم التكليف بما زاد على ازالة العين حتى تثبت العين بيقين فيرجح الاول و هو اصل النجاسة لاصالة عدم انتقاله الى غير جوهره و لشغل الذمة بعبادة مشروطة بطهارة متيقنة و لاخبار الاحتياط و لايرد ان اللون مستثنى فى ازالة النجاسات فهنا اولى لان الاستنجاء يغتفر فيه ما لا يغتفر هنالك لانا نمنع الاولوية لان انتقال الاعراض و ان جوزناها لكننا نقول ان انتقالها الى الثياب اسهل و اسرع من انتقالها الى الابدان فجاز ان يبنى هناك على الاكثر و الاغلب و هنا لما كان الامر على العكس فى الاكثرية و الاغلبية عبر عن ذلك بالنقاء و هو احسن العبارات هنا اذ لا يتوقف النقاء ابدا على زوال الاعراض و ان كان فى بعض الاحوال يتوقف على بعض الاعراض و لما ضعفت علاقة التعلق فى الرائحة لجواز حصولها بالمجاورة مع عدم الاتصال كتكليف الهواء استثنائها الامام موسى عليه السلام كما فى حسنة عبدالله بن المغيرة بقوله عليه السلام الريح لا ينظر اليها بخلاف اللون لقوة تعلقه بجوهره و لما كان النقاء قد يحصل مع وجود اللون قلنا ان الاحوط ازالة اللون لاحتمال تعلقه بجوهره و اذا كان الاستنجاء بالاحجار لم نشترط ازالته لوجهين احدهما انه عسر كما لايجرى حكم الحنفية السمحة بالتكليف به و لو اريد ازالته لم يهمل الامام عليه السلام ذكره لانه لايبهم ما يريد بيانه و لايسكت غفلة بل امر عليه السلام بالسكوت عما سكت الله و الابهام عما

ابهم الله (ابهمه خ) و ثانيهما انه انما اكتفى بزوال العين لان ذلك فيما لا يتعدى و هو لا يباشر من المخرج الا الباطن فامر بازالة العين بالمسح لثلايتعدى الى الظاهر اذا حصل ضغط من مثل قيام او جلوس او يباشر الظاهر او ما هو بحكمه بخلاف الاثر سواء قلنا انها اجزاء لطيفة من النجاسة او عرض قائم بجوهره لان المسح بالاحجار يجففه (يخففه خ) و ينشفه فلا يحصل منه محذور فاكفى فيه بالتنشيف و التجفيف كما هو شأن البواطن فى الاكتفاء فيها بزوال العين مع الامكان لا غير و اما ما ذكره سلالر من الصرير فليس بضابط ينطبق على النقاء المنصوص عليه لجواز حصوله ببعض المياه كماء البحر فانه قد يحصل الصرير قبل زوال العين و قد تزول العين و الاثر و يتحقق النقاء و لم يكن صريرا (صرير خ) اذ لا يحصل الا اذا كان بين الجسمين المتماسين عند ذلك بالماء البارد نعومة و صراة و ليس ذلك بواجب الحصول فى جميع الاشخاص و لا فى جميع احوال من تحصل فيه فاذا كان ذلك كذلك لم يحسن الاحالة من الحكيم لجميع المكلفين على ما ليس بلازم الحصول و لا اغلبى الوقوع بخلاف زوال العين و الاثر و تفسير (تفسيره خ) النقاء به ليس بنقى ، ثم اعلم ان استثناء الريح انما يتم مع حصولها فى محل الاستنجاء لا مطلقا لان حصولها فى ماء الاستنجاء اى غسالته يوجب الحكم بنجاستها و قد ذكرنا ذلك فى ماء الاستنجاء و ذكرنا هناك الاجماع عن محقق المعبر على ذلك مع الاستدلال عليه فراجع .

و قوله (ره) و بدونه يجزى ثلاثة احجار طاهرة او ثلاث خرق بيان لحكم الاستنجاء من غير المتعدى و هذا الحكم كما ذكره غير واحد اجماعى بين الاصحاب نقل عليه المصنف فى المنتهى الاجماع و غيره و المشهور ان المجزى فى غير المتعدى كل جسم طاهر جاف صلب غير لزج و صقيل و لا محترم فهذه ستة قيود فخرج بقيد الطهارة النجس لان الاستنجاء ازالة النجاسة و لا يحصل بالنجس (بالنجاسة خ) لانه اذا قلع النجاسة باشرته منها رطوبة فباشر بها المحل فتحدث نجاسة اخرى و احتمال ان الجزء القالع لا يباشر المحل و انما يباشره جزء غيره يردده انه ذلك الغير لم يباشره جافا و ان كان جافا فانما جف بالاول و ان كان

بالتراخى لم تزل العين بالمسح ولان حصول الازالة مشكوك فيه حينئذ وهو شرط فى صحة الصلوة وتأمل صاحب الذخيرة فى هذا فيه تأمل واستدل عليه المصنف فى المنتهى بما روى عن ابي عبد الله عليه السلام جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار قال وهذه الرواية وان كانت مرسلة الا انها موافقة للمذهب وقبل هذا الكلام قال وهو مذهب علمائنا اجمع واختيار الشافعى واحمد وقال ابو حنيفة يجزيه لنا ما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه وآله انه اتاه ابن مسعود بحجرين وروثة يستجمر بها فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال هذا رجس يعنى نجسا وفى حديث اخر انها ركس وهذا تعليل منه عليه السلام انتهى، قوله ركس اى رد كقوله تعالى كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها اى كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين قلبوا فيها اقبح قلب فيكون معناه كالاول اى انها تنجس نعم تكفى الابكار غير المستعملة (والمستعملة خ) بعد النقاء استحبابا للايتار (للايتاد خ) او وجوبا لاتمام الثلاث على الاصح المشهور خلافا للمصنف وقوله بعد التطهير و على تقدير استعمال النجس ففى حكم المحل احتمالات ثلاث :

احدها تحتم الماء لان الاحجار رخصة وتخفيف فيما تعم به البلوى فيجب قصر استعمالها على مورد النص و به حكم الشهيدان وهو الاصح لانها نجاسة اجنبية والاطلاق لا يشملها وما قلنا سابقا من ان الاستجمار انما اكتفى فيه بزوال العين خاصة لانه من باب الازالة عن البواطن لا ينافى ما قلنا هنا لانا نحكم بطهارة المحل اذا كان المسح بالظاهر (بالظاهر خ) فلو برز او باشر لم ينجس وان كان بين المتماسين رطوبة وان لم يزل الاثر ما لم يعلم حينئذ بقاء اجزاء محسوسة من النجاسة للاصل بخلاف الاثر من هذا النجس لو كان للاصل فيتعين الماء للاستنجاء مطلقا .

وثانيها بقاء المحل على حاله فيمسح بثلاثة احجار طاهرة لان المحل قبل المسح نجس فلا يتأثر بالنجاسة ولا يزيد كيفا وزيادة الكم لو كان لا مدخل له لان الحد النقاء وزوال العين وهذا احتمال للمصنف فى المنتهى والنهاية وهو ضعيف لخروجه عن محل الرخصة وعدم شمول الاطلاق له لعدم تبادره عند اهل العرف

فلا يخاطب المكلفون بما لا يعرفون و للأصل و للشك فى الطهارة المتوقف حصول البراءة على يقينها .

و ثالثها التفصيل بأن كانت بغير الغائط تعين الماء لاختلاف النوع كما لو خرج الدم و لندوره فلا يشملہ الاطلاق و ان كانت بنجاسة الغائط اجزاء المسح بثلاثة احجار غيره لدخوله فى الاطلاق فيشملة الدليل و فيه انه ليس جواز المسح بالاحجار (بالابكارخ) منوطا بالغائط مطلقا بل بالخارج تخفيفا فيما تعم به البلوى فلو وضع فى المخرج غائط ابتداء لم يكتف فيه بالاحجار حيث يكتفى بها فى الخارج و الندور جار هنا و لو فى الغائط و اتفاق النوع لا يقتضى ذلك اذ ليس الحكم منوطا بالنوع الا ترى الغائط اذا اصاب البدن لم يكف فيه المسح و لا بالموضع فيجب الماء اذا كان الخارج دما فاذا لم يكن منوطا بشئ منهما لذاته و انما هو منوط بالغائط الخارج من الموضع المعتاد كان الماء واجبا فيما سوى هذه الحالة فافهم و خرج بالجاف الرطب لان الرطوبة التى فيه اذا باشرت النجاسة نجست فتصيب المحل نجاسة اجنبية فهو كما لو استعمل الحجر النجس لما قلنا من ان الحكم ليس منوطا بنوع النجاسة من حيث هى و لان الرطب لا يزيل النجاسة بل يزيد التلويث و الانتشار كما ذكره المصنف فى النهاية و قال فى التذكرة و لا الجسم الرطب لانه لا ينشف المحل خلافا لبعض الشافعية هـ، و لانه هو المتبادر الى الافهام لتوجهها الى ارادة قلع النجاسة بخلاف الرطب و اهل العصمة عليهم السلام قالوا انا لا نخاطب الناس الا (على خ) قدر ما يعرفون و احتمل المصنف فى النهاية الاجزاء و علله بأن البلل ينجس بالانفصال كالماء الذى يغسل به النجاسة لا باصابة النجاسة و رد الشهيد الاول قول المصنف الاول بأن النجاسة العارضة للبلل من نجاسة المحل فلا تؤثر و بانه كالماء لا ينجس حتى ينفصل و الحق الاول لما بينا من ان نجاسة البلل اجنبية حكما للحكم بنجاسته و كونها من نجاسة المحل فلا تؤثر مردود بما لو رجعت عليه بعد ما اخرجت فانها محكوم بكونها اجنبية كما قلنا سابقا فى طهارة ماء الاستنجاء من ان اليد لو تنجست ثم رفعها و وضعها فان الماء حينئذ ماء غسالة لا استنجاء مع انها من نجاسة المحل و ليس الا للحكم

بكونها اجنبية و لان الرطب ليس فى الحقيقة قالعا للنجاسة لان لين الرطوبة يمنع من الالتقاط بل يذيب اجزاء من النجاسة و تلتفها بحيث لا يتسلط الحجر على قلعها بخلاف ملاقة النجاسة للجاف لانه ينشفها و اطلاق الادلة لا يتناول الا المتعارف و قول المعاصر فى الرواشح ان هذه توجيهات غير نافية مردود بردها الى النص فعلى ما قلنا لو استعمل الرطب هل يجزى بعده الحجر لانه لم يحدث نجاسة و اما ما فيه من النجاسة فليست اجنبية حقيقة ام لا بد من الماء لانها نجاسة اجنبية حكما فلا يجزى فيها ما يجزى فى نجاسة محل النجو و الظاهر انه ان كان الاستعمال على جهة الالتقاط كفت الاحجار الجافة بعده لانه لم تحدث فى المحل نجاسة من المتنجس و انما المنع منه لكونه غير قالع لان الرطوبة لا يجفف و انما تلين فتلصق فى المحل الاجزاء اللطيفة بلين الرطوبة و ان كان الاستعمال لا على جهة الالتقاط تعين الماء لمباشرة المتنجس الرطب للمحل و يحكم (الحكم خ) حيثئذ بكونها نجاسة اجنبية فيتعين الماء كما مر فراجع لما خفى عليك و الله الموفق و خرج بالصلب الرخو الغير المتصل كالتراب لانه لتفرقه لا يقلع النجاسة بل يمتزج به فلا يتأدى به الواجب و كذلك الفحم الرخو المتفتت نعم يجزى بعده الحجر لانه لم تحدث منه نجاسة كما فى الرطب لاتصاله فينتقل منه جزء على جزئين من المحل فينجس بخلاف التراب لكن لو نقل كما فى الحجر الرطب اذا (او خ) انتشرت به النجاسة حتى تعدت موضع الرخصة تعين الماء لما مر سابقا نعم لو اعتبر ما قاله المصنف فى النهاية فى الاستنجاء بالرطب من انه انما ينجس بالانفصال كالغسالة اعتبر هنا فيجزى فى الموضعين الحجر عن الماء لكنه غير معتبر لما قلنا و لانه قياس مع الفارق و الفارق ان القطرة فى الغسالة و ان ارتفعت فى نفسها عن البشرة لكنها متصلة بالماء المطهر الجارى على البشرة و الثوب اتصالا اعتبره الشارع عليه السلام بخصوصه بخلاف الجزء المنفصل من الشئ الرخو المتفتت فانه اذا باشر النجاسة و ادير (ازيل خ) ذلك الشئ المتفتت انفصل عن محله و وقع على اخر انفصالا حقيقيا غير متصل بذلك الشئ فلا يعتبر الا بنص خاص لمخالفته للاعتبار و لا نص و خرج بغير اللزج اللزج و الكلام عليه يقرب

من الكلام على الرطب و الرخو لجمعه لصفتيهما و حكمه كحكمهما و بغير الصقيل الصقيل فانه لا يقلع النجاسة بل يمدّها و ربما جعلها متعدية لكنه اذا لم تكن متعدية به كفت بعده الاحجار القالعة عن الماء و بغير المحرم المحرم (المحترم المحترم خ) و هو على انواع منه ما احترامه بالذات و منه بالعرض (بالعارض خ) فالاول كالتربة الحسينية على مشرفها افضل الصلوة و اذكى السلام (بل سائر ترب ضرائح النبى و الائمة صلى الله عليه و عليهم لدلالة النصوص عنهم عليهم السلام على ان طينتهم واحدة خ) بل ضرائح ساير الانبياء عليهم السلام لاحترامها و لدلالة بعض الاخبار على مشاركتهم للنبي و الائمة عليهم السلام فى الطينة و لا ريب فى مدلولها الا انها اخذت من فاضل طينة النبى صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام صافية غير ممزوجة بشىء من طين اصحاب الشمال و المراد من التربة الحسينية و الترب المذكورة المحترمة ما اخذ بذلك القصد او اختص بالقبر او ما يقرب منه بقصد القرب لا مطلقا فلو اخذ من نحو خمسة فراسخ او اربعة فراسخ من قبر الحسين عليه السلام بذلك القصد كان محترما و لو اخذ تراب من ذلك لا بذلك القصد لم يكن محترما ما لم يكن من الحضرة المشرفة فانها بحكم المسجد ما قرب من القبر فلا احترامه و ما بعده فكذلك و للقصد الخاص و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب فيحرم الاستنجاء بالتربة لاستلزامه تنجيسها و الاستهانة بها لاحترامها و تحقيرها المستلزم لتحقير صاحبها و دليل المنع ما دل على تعظيمها و تنزيهاها عن كل اهانة و استهانة و قدر و على ذلك اجماع اصحابنا المعلوم من ضرورة المذهب و قد نقل الشيخ فى اماليه كلاما طويلا حاصله ان موسى بن عيسى العباسى لما مرض مرضا شديدا و سمع ممن يدخل عليه للعيادة حديث شرف (شريف خ) التربة الحسينية و الحث على الاستشفاء بها قال له هل عندك منها شىء قال نعم فاتى بها اليه فعمد اليها فوضعها فى استهانة لها لما سمع من حديث الاستشفاء و استهزاء بمن يتداوى بها و ارغاما لانوف الشيعة و استصغارا و احتقارا بصاحبها (لصاحبها خ) الحسين عليه السلام فما استدخلها فى دبره حتى صاح النار النار الطشت الطشت فنظر فاذا طحاله و كبده و ريته و فؤاده خرجت منه

فى الطشت فعرض حاله على بعض الاطباء و كان من ائمة النصارى و قال كيف
علاجى فمد نظره (فمد نظر خ) الى ما فى الطشت قال لو ان المسيح عيسى بن
مريم حضر لم يقدر على علاجك ثم هلك من وقته و ساعته ، هذا ملخص القصة و
فضلها و فضل صاحبها لا يحصى حتى ان فاعل ذلك عامدا عالما كافر و كذلك فى
جميع احكام التربة هنا ما كان عليه كتابة قرءان او شىء من اسماء الله المختصة و
كتب الفقه و الحديث و ذلك بالاجماع و لما دل فى بعضها على تحريم مسه
للمحدث فتنجسه بالطريق الاولى و كقوله (لقوله خ) لا يمسه الا المطهرون و من
ذلك المطعوم كالخبز و الفواكه لان لها حرمة تمنع الاستهانة بها و لان طعام الجن
كالعظم و الروث منهى عنه فيكون طعام اهل الصلاح من المؤمنين اولى بذلك
لفحوى الخطاب و قد جاءت الاثار متظافرة باحترام المطعوم كما روى عن ابي
عبدالله عليه السلام لما دخل الخلاء وجد قطعة من خبز فى القدر فغسلها و دفعها
الى غلامه لياكلها و كذلك الحسين عليه السلام و روى عن على بن الحسين عليهما
السلام انه دخل الى المخرج فنظر الى ثمرة فى العذرة (القذر خ) فغسلها و ناولها
غلامه و قال امسكها حتى اخرج فاخذاها الغلام فاكلها فلما توضأ عليه السلام قال
لغلام ابن التمرة فقال اكلتها جعلت فداك فقال فاذهب فانت حر لوجه الله تعالى
فقل له فى اكل التمرة ما يوجب عتقه فقال انه لما اكلها و جبت له الجنة و مثله فى
الاحترام الحديث النبوى فى من وجد لقمة ملقاة و مثله واقعة الثرثار المستفيضة
ففى الكافى عن عمرو بن شمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انى
لا احس اصابعى من اللون حتى اخاف ان يرانى خادمى فيرى ان ذلك من التجمع
و ليس (ذلك خ) كذلك ان قوما افرغت عليهم النعمة و هم اهل الثرثار فعمدوا الى
مخ الحنطة فجعلوه خبزا هجاء فجعلوا ينحرون به صبيانهم حتى اجتمع من ذلك حبل
عظيم قال فمر بهم رجل صالح فاذا امرأة و هى تفعل بصبي لها فقال لهم و يحكم
انقوا الله عز و جل و لانقروا ما لكم من نعمة فقالت له كانك تخوفنى ما دام
ثرثارتنا يجرى فاننا لانخاف الجوع قال تانشفه الله تعالى فاضعف لهم الثرثار
فحبس عنهم قطر السماء و نبات الارض فاحتاجوا الى ذلك الجبل و انه كان يقسم

بينهم بالميازين و فى العياشى عن الشحام عن ابى عبد الله عليه السلام ان اهل قرية كانوا مثلكم كان الله قد اوسع عليهم حتى طغوا فقال بعضهم لبعض لو عمدنا الى شىء من هذا النقى فجعلنا نستنجى به لكان الين علينا من الحجارة قال فلما فعلوا ذلك بعث الله على ارضهم دواب اصغر من الجراد فلم يدع لهم شيئا خلقه الله تعالى الا اكله من شجر و غيره فبلغ بهم الجهد الى ان اقبلوا الى الذى كانوا يستنجون به فاكلوه و هى القرية التى قال الله تعالى ضرب الله مثلا قرية كانت امنة الى قوله بما كانوا يصنعون و روى فى حديث بدل الخبز العجين و ما ورد مما يدل على الاحترام كثير جدا الا ان بعضهم حصر الحكم فى الخبز اقتصارا على النص و الاصح تعدى الحكم الى سائر المطعومات المحترمة و الاخبار منها ما سمعت قد دلت على غير الخبز كالتمر و العجين بل النصوص دالة على ساير المأكولات بدلالة تنقيح المناط على القطع بالتنبيه و هو على ما ذكره فى المعتبر مع القطع حجة بل ما ورد فى الخضر كالبقول و الهندباء و غيرهما و الفواكه يشير الى ذلك فراجعه (فراجعها خ) فى باب الاطعمة و الاشربة ايضا بل روى عنهم عليهم السلام انهم نهوا عن الاستنجاء بالعظم و التمر و كل طعام فذكروا العظم من طعام الجن و التمر من طعام الانس على سبيل التمثيل و لما كان مرادهم التعميم قالوا و كل طعام لثلايتوهم بعض الخصوص بالذكر كما ذهب اليه بعضهم فى هذه و نظائرها و من المطعوم العظم و الروث لما روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه جاءه (جاء خ) وفود من الجن من الجزيرة فاقاموا عنده ما بدا لهم ثم ارادوا الخروج الى بلادهم فسألوه ان يزودهم فقال ما عندى ما ازودكم به و لكن اذهبوا فكل عظم مررتم به فهو لكم لحم و كل روث (مررتم به خ) فهو لكم تمر و لهذا نهى ان يتمسح بالروث و الرمات اى العظام فيحرم الاستنجاء بهما لانها طعام و كل طعام منهى عنه كما مر و لما رواه ليث المرادى عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم و البعر و العود فقال عليه السلام اما العظم و الروث فطعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله فلا يصلح بشىء من ذلك و عنه صلى الله عليه و آله فى المناهى و نهى ان يستنجى

الرجل بالروث و الرمة و هو على ما ادعاه المصنف و صاحب المعبر اجماعى و لا كلام فى ذلك انما الكلام فيما لو استعمل ما نهى عنه من المذكورات هل يطهر بذلك لان ذلك ازالة نجاسة و ليست عبادة و ان كانت من شروطها فلا يستلزم النهى الفساد ام لا لان الصادق عليه السلام نفى الصلاح عنه و لو كان مطهرا لما حسن النفى و لما روى عن النبى صلى الله عليه و آله انهما لا يطهران يعنى العظم و الروث و بهذا قال الشيخ و استدل بذلك و بانه منهى عنه و النهى يدل على الفساد و بما روى ابوداود عنه صلى الله عليه و آله انه قال لرويف بن ثابت اخبر الناس انه من استنجى من رجيع او عظم فانه برىء من محمد صلى الله عليه و آله فان ما يوجب البراءة لا يجوز استعماله بحال و لا منفعة فيه و الطهارة منفعة و فصل بعض بين العالم العامد و غيره فيطهر فى الثانى لرفع القلم عن الناسى و عدم الاستهانة فى الجاهل و هتك الحرمة و ان قصر فى التعلم و اخرون بين ما يوجب الكفر كالقرآن و التربة الحسينية فلا يتصور حينئذ التطهير و بين غيره و ربما ادعى الاجماع على عدم الاجزاء مطلقا و الظاهر انه يطهر و هو الذى استقر به المصنف فى المنتهى و قواه فى النهاية و جزم به فى التذكرة لحصول حد الاستنجاء و هو النقاء كما فى صحيحة عبدالله بن المغيرة المتقدمة عن ابي الحسن عليه السلام و لان ذلك ليس عبادة فلا يشترط فيها الاسلام و لا النية و انما هو ازالة نجاسة كما لو استنجى بالماء المغصوب و باليمين حيث يحرم الاستنجاء بها او يكره و بالحجر المغصوب و كبرى الشيخ غير مسلمة لما ذكر فلا يستلزم النهى الفساد و احتمال كون عدم الاجزاء عقوبة لثلاثخف العقوبة على الفاعل مع حصول غرضه مدفوع بعدم الثبوت لعدم الدليل مع وجود الدليل العام الشامل لصورة النزاع و استصحاب منع النجاسة مرتفع بما دل على الاكتفاء بما حصل به النقاء مطلقا اذ ليس للاستنجاء حد غيره و احتمال ان النهى دليل حد اخر متنف بنفى ما سوى النقاء و نفى التطهير بالعظم و الروث منفى بثبوت النقاء الذى هو الحد بهما و رواية النفى عامية رواها الدارقطنى لاتعارض صحيحة النقاء كرواية البراءة مع عدم دلالتها على المطلوب و ضعفها و دعوى ابن زهرة الاجماع مدخولة و حجة المحصل

خاصة و كون الاستجمار رخصة فلاتنط بالمعاصى كسفر المعصية مردود بانتفاء الشرط فى السفر و حصول النقاء هنا فالقول بالاجزاء هو الظاهر و الاحتياط لا بأس به .

فوائد: الاولى قال المصنف فى النهاية و لا حرمة هنا فى جزء الحيوان المتصل به كاليد و العقب من المستنجى و غيره و كذنب الحمار فلو استنجى بذلك جاز و لا فرق بين يده و (يدخ) غيره لانه لا حرج على المرأ فى تعاطى النجاسات و كذا يجوز بجملة الحيوان كما اذا استنجى بعصفورة حية و شبهها و قال فى التذكرة و لو استنجى بجزء حيوان متصل اجزأه و للشافعى قولان و قال الشهيد فى الذكرى اما جزء الحيوان فالاشبه لا و لو عقب نفسه او يده و كذا جملته كالعصفور و منشأ الاحتمال ان الحيوان نفس محترمة فلايجوز تلويثها بالنجاسة لغير علاج او ضرورة لها و لجواز تعدى النجاسة الى من لا يعلم فلايمكنه التحرز و لانها لا يصدق عليها الجواز حيث يطلق الاستعمال بغير ما ذكر من المحرمات و الظاهر عدم التحريم كما ذكره المصنف لما ذكره من التعليل و هو الذى يقتضيه المذهب و لهذا جعله فى الذكرى اشبه و اما الاجتزاء بها و حصول الطهارة فكما مر نعم اذا اعتبرنا التعدد فى الممسوح به بالانفصال و لم يكتف (لم نكتف خ) بذى الشعب جاء الاشكال فى اجزاء جزء الحيوان المتصل لا جملة الحيوان كالعصفور فانه يجزى عن الحجر الواحد .

الثانية يشترط فى الاحجار العدد و هو ثلاثة احجار فلايجزى الاقل و ان نقا به و هو مذهب الشيخ و اتباعه قال فى المعبر لايجزى اقل من ثلاثة احجار و ان نقا بدونها خلافا لداود و مالك فانهما اعتبرا النقاء لا العدد لنا ما رووه من قوله صلى الله عليه و آله لا يستنجى احدكم بدون ثلاثة احجار و فى رواية ابن المنذر لايكفى احدكم دون ثلاثة احجار و ما رواه الاصحاب عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال جرت السنة فى اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان و لا يغسله هـ، و هو المشهور للاخبار المتكثرة كصححة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام يجزىك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله و

صحيحته المتقدمة و روى عنه عليه السلام قال سألته عن التمسح بالاحجار فقال كان على بن الحسين عليه السلام يتمسح بثلاثة احجار و مثله ما رواه احمد بن محمد الاشعري و روى عيسى الهاشمي عن ابيه عن جده عن على عليه السلام ... عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال اذا استنجى احدكم فليوتر بها و ترا اذا لم يكن الماء و فى شرح النفلية عنه عليه السلام اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار و فيه عن سلمان الفارسي قال نهانا رسول الله صلى الله عليه و آله ان نستنجى باقل من ثلاثة احجار و غير ذلك و لان ازالة النجاسة حكم شرعى فيتوقف على سببه الشرعى لان الازالة الحقيقية متعذرة الا بالحكم و هو متوقف على تحديد صاحب الشرع عليه السلام و قد حده بالثلاث فلا يجزى دونها و به قال الشافعى و احمد و ذهب جماعة من اصحابنا منهم المفيد و العلامة فى احد قوليه و القاضى و الشيخ على بن عبد العالى فى شرح القواعد الى الاكتفاء بما يحصل به النقاء و ان كان اقل من الثلاث و استحباب الاكمال لعموم صحيحة عبد الله بن المغيرة المتقدمة المحدودة بالنقاء و اذا حصل بدون التثليث (الثلاث خ) لم يجب غيره لشيء الامع الشك فى النقاء و استقر به الخراسانى فى الكفاية و قال السيد فى المدارك و اختاره المفيد على ما نقل عنه و الشيخ فى ظاهر كلامه و استوجهه فى المختلف و هو المعتمد اقول و هو الاقرب للصحيحة المذكورة و لان المطلوب انما هو النقاء و العدد لا غاية فيه الا استظهارا للنقاء لان الغالب انه لا يحصل بدونها و ليست الثلاث حدا للاستنجاء و الا لما وجب الزائد عليها مع عدم النقاء بها و لا حكم لتحقيق الازالة المرادة من صحة الاستنجاء شرعا الا النقاء و الحقيقة (الحقيقية خ) ليست مرادة و الا لما كفتها العشرون بل لا بد من الماء او القشر المزيل لسطح الجسم المباشر لها و انما المراد منها الحكمية المحدودة بالنقاء و لان هذا المحل بحكم البواطن لانه اما باطن او ما هو بحكمه و لهذا يجب الماء مع التعدى و الامر بالثلاث و النهى عما دونها لا يستلزم عدم الاجزاء مع النقاء بالاقل لكونه اعم مع ثبوت دليل الاجزاء كما قلنا فى المحترم و ليست عبادة و الا لما جزأ الماء و الثلاثة المغصوبة و استصحاب المنع مرتفع بوجود الرافع و شغل الذمة بيقين الطهارة

تساقت (ساقط خ) بالنقاء فالقول بالاجزاء اوجه واشبه .

الثالثة لو لم ينق بالثلاث وجب الزايد الى ان يحصل النقاء اجماعا ويستحب ان يقطع على وتر للامر بذلك فى الاخبار المتقدمة و لاسيما فى المصرحة به كقوله صلى الله عليه وآله فليوتر بها وتراو كحديث مكارم الاخلاق عنهم عليهم السلام اذا استجمرت فوتر و روى مثله ابن طاووس فى كتاب الاستخارات و للاجماع .

الرابعة يكفى ذو الجهات الثلاث مع النقاء على المشهور لانه ان كان المراد النقاء او (مع خ) الثلاث المسحات فقد حصل و ليس المراد من التعدد غير ذلك كما اذا قيل اضربه عشرة اسواط فان المراد عشرة (عشر خ) ضربات و لو بسوط واحد و لانها لو انفصلت لاجزأت و لم يحدث شىء غير الفصل و ما كان المعبر منه صحة تأثر مفعوله لم يختلف حكمه فى ذلك مع اختلاف احوال ذاته و هيئته فعله ما لم يختلف ما كان هو المعبر و لانه لو استعمله ثلثة كل واحد استعمل جهته (جهة خ) مع حجرين اجزأ بلا خلاف فكما كفت الجهة عن حجر تكفى الثلاث عن ثلاثة احجار و قول الشهيد فى الروض و قياس الاتصال على الانفصال استبعاد غير مسموع مردود بأن التعدد لم يجعل حدا كما جعل النقاء و الامر اعم من المدعى فلا يقتضى حصر امثاله فى التعدد مع الانفصال و قول قطب الدين الرازى تلميذ المصنف اى عاقل يحكم على الحجر الواحد انه ثلاثة فيه ان هذا مبنى على ثبوت ارادة التعدد و هو محل النزاع و نقول مع هذا اى عاقل يحكم على الثلاث الجهات انها جهة واحدة و مستند (سند خ) ذلك قول النبى صلى الله عليه وآله اذا جلس احدكم لحاجة فليتمسح ثلاث مسحات و ذهب المحقق و جماعة من المتأخرين الى عدم الاجزاء و اختاره الشهيد الثانى و ابنه لادلة تقدم فى ادلة المشهور نقضها و لمفهوم صحيحة زرارة يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار و الاظهر الاول لما تقدم و المفهوم انما يكون اذا انحصرت فيه فائدة التخصيص و اذا جاز كون السبب تحقق النقاء غالبا بها او انها افضل الافراد و مع قيام الاحتمال نقيذ (تفقد خ) حجة المفهوم و ان قلنا بحجته و الفرق بين اضربه عشرة اسواط و بين

اضربه بعشرة اسواط و ان النص من الثانى دون (لا من خ) الاول فلا تصح ارادة المسحات منه لمكان (الباء خ) مردود بانه يلزم منه كونه حدا للاستنجاء لو كان مرادا و اهل الذكر عليهم السلام لم يجعلوا للاستنجاء حدا الا النقاء و لو اعتبروا غيره لذكروه فالمعنى الاول هو المراد و الثانى انما اريد ارشادا للتسهيل لا حدا للاجزاء فلا بأس بالمجاز مع القرينة لان الاستعمال اعم و ارادة ازالة النجاسة على وجه مخصوص قد مضى جوابها مرارا بانها لو اعتبرت تعددت الحدود و النص قد نفى التعدد .

الخامسة لا يختص هذا الحكم بالحجر بل يجوز به و غيره كالمدر و الخرق و الكرسف و الصوف و كالقطعة الخشنة من الذهب و الفضة و الاحجار النفيسة كالياقوت و سائر المعادن المنطرقة و غيرها ما لم تكن صقيلة و بالدياج و بسائر الجلود الطاهرة المدبوغة و غيرها لا المشوية فانها طعام على الاصح المشهور فيحرم بها و قيل لا يجوز بغير المدبوغة لاجل ذلك و الحق الاول لانها و ان قلنا بحليتها ليست مأكولة عادة فلا تنهض (فلا تتمحض خ) لكونها طعاما الا بأن يشوى او يطبخ و كذا (كذلك خ) يجوز بالخشب و العود و ساير الاشياء الجامدة الجافة بالشروط المتقدمة و المحكى عن سائر انه لا يجزى فى الاستجمار الا ما كان اصله الارض و قال ابن الجنيدي ان لم تحضر الاحجار تمسح بالكرسف او ما قام مقامه ثم قال و لا اختار الاستطابة بالاجر و الخزف الا اذا لابس تراب او طين يابس و يقرب من قول ابن الجنيدي الاول قول داود لا يجوز بغير الاحجار لانها رخصة فوجب الاقتصار على موضع الترخيص و هو المحكى عن زفير لقوله استنج بثلاثة احجار و نهى عن الروث و البرمة يعنى حجر البرام و لا حجة فيه لان تخصيص النهى يدل على تعميم الارادة فى غير المنهى عنه و لما رووه عن النبى صلى الله عليه و آله و ليستطب بثلاثة احجار او ثلاثة اعواد او ثلاثة (ثلاث خ) حثيات من تراب و الاصح الجواز مطلقا و هو مذهب اكثر اهل العلم و نقل الشيخ عليه فى الخلاف الاجماع من الفرقة المحقة و كذا ابن زهرة و لان المذكورات صالحة للازالة و لم يثب عنها فيتمسك بها (به خ) المانع و لعموم حسنة ابن المغيرة المتقدمة

و صحيحة حريز عن زرارة قال كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق و الظاهر ان الضمير يعود الى احدهما عليهما السلام و صحيح زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان الحسين بن علي عليهما السلام يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغسل و حسنة جميل عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله عز و جل ان الله يحب التوايين و يحب المتطهرين قال كانوا يستنجون بالكرسف و الاحجار ثم احدث الوضوء و هو خلق كريم فامر به رسول الله صلى الله عليه و آله و صنعه فانزل الله في كتابه ان الله يحب التوايين و يحب المتطهرين و لان اختلاف الالة لا اعتبار فيه حيثما تحقق النقاء و المفروض حصوله .

السادسة الحجر النجس اذا تقادم عهده و زالت عين النجاسة فان كانت مائعة كالبول و الماء النجس و جفت بالشمس فالاصح جواز استعماله لطهارته و لو قلنا بالعفو لم يجز و ان كانت جامدة كالغائط او مائعة فجف بغير الشمس فالمشهور عدم الجواز لنجاسته فلو استعماله على هذا جاء ما مر من تعين الماء و لو زالت بطول المكث او بالارض بغير الحك فالمشهور المنع و لى هنا كلام طويل طويته لاجل توقفي في مثل هذا فلا فائدة فيه و الاحوط المشهور .

السابعة لو استجمر بحجر ثم غسله و تركه حتى يجف او كسر ما تنجس منه جاز على الاصح المشهور لصدق الالة عليه و زوال المانع قال المصنف في المنتهى و يحتمل على قول الشيخ عدم الاجزاء محافظة على صورة لفظ العدد و فيه بعده ، اقول قوله محافظة على صورة الخ ، ليس بشيء لان صورة لفظ العدد لا فائدة في اعتبارها لتكون المحافظة عليها دليلا يبتنى (يبنى خ) عليه حكم من الاحكام اذ ليس المقام عبادة و انما هو ازالة النجاسة و ما اعتبرناه في الاستنجاء من البول بالماء اجبنا عنه سابقا فلا حظ .

الثامنة اذا استنجى بالخرقة و كانت صفيقة لاتنفذ اجزاء النجاسة منها الى الوجه الاخر جاز استعمال ذلك الوجه السالم بناء على ما اخترناه من اجزاء ذى الشعب الثلاث و لو غسلها و يبسها فكما يقال في المسألة التي قبلها .

التاسعة لو انسد الطبيعي و انفتح اخر قيل لايجزى فيه الاستجمار لانه مع

الاطلاق لا ينصرف لغير المعتاد ولا سيما نادر الوقوع فلا تناط به احكام الطبيعى و قيل بالتمشية فيجزى فيه الاستجمار لان الخارج من جنس المعتاد قال المصنف فى المنتهى بعد حكاية القول الثانى بالجواز و على هذا لو بال الخنثى المشكل من احد المخرجين كان حكمه حكم المخرج انتهى ، و الاصح الاول لان الاستجمار رخصة على خلاف الاصل فلا يتعدى محل الرخصة المخالفة للاصل بغير دليل صالح للنقل و ليس مجرد زوال النجاسة علة دائما و انما يعتبر فى محل مخصوص و لهذا القدم و النعل بزوال النجاسة بمجرد اصابة الارض يطهر و لا يطهر بمثل ذلك فى غير المواضع المخصوصة و لهذا قيل بطهارة عصى الاعمى بذلك و لا يطهر (لا تطهر خ) عصى غيره به فافهم فلا يعترض بحصول النقاء كما قلنا سابقا لما قلنا هنا .

العاشرة كيفما حصل النقاء بالاستجمار اجزا سواء اتيت بكل واحد على جميع المحل او وزعت و هو قول الشيخ فى المبسوط لصدق الامثال على ذلك و لو اريد كيفية مخصوصة سواء ما يحصل به النقاء لما اهمل ذكرها صاحب الشريعة عند الحاجة بل نص على ما ينافى ارادة التخصيص من الحد بالنقاء و قال المصنف فى المنتهى و منع بعض الفقهاء لانه يكون ملفقا فيكون بمنزلة مسحة واحدة و لا يكون تكرارا و هو ضعيف لانا لو خيلنا و الاصل لا يجتزينا بالواحدة المزيلة (لكن خ) لما دل النص على العدد و جب اعتباره و قد حصل و الاصح الاول بل قيل ان المعروف بين الاصحاب ذلك و ان المراد من قول المصنف بعض الفقهاء هم (بعضهم خ) اهل الخلاف و ما يظهر من كلام جماعة من اصحابنا المتأخرين ان اصحابنا قولاً بذلك لعله انما نشأ من كلام المصنف و من حكمه فى التذكرة بانه احوط و كذا الشيخ فى المبسوط و مع هذا فيحتمل انهما لما كانا فى كثير من المواضع يكون كلامهما مع الجماعة محاكمة و استدلالا ناسب ذكر الاحتياط تقريبا الى التقريب و لهذا قال فى المنتهى بعد ما نقلنا عنه و الفرق بين الواحد و التعدد كون الواحد المنتقل الى الجزء الثانى من المحل بكونه نجسا بمروره على الجزء الاول اما المتكثر ففي الجزء الثانى يكون بكونه مع الفرق لا يتم القياس

انتهى ، اشارة الى قول المانع انه كما لايجزى الواحد كذلك لا تجزى الثلاثة مع التوزيع لانها بحكمه فيقاس عليه فاجاب بانه قياس مع الفارق و هو يشعر بأن المستدل على المنع من العامة لاستدلاله بالقياس ولا ينافى حكمه بالاحتياط هو و الشيخ لما قلنا الا ان المحقق فى الشرايع قال و يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة و قال الشهيد هنا هذا احد القولين و القول الثانى اجزاء التوزيع فيمسح بحجر بعض المحل بحيث تستوعب بالمجموع المجموع و يحصل النقاء مع ذلك و الاول احوط انتهى ، و هذا ظاهر فى ان القائل بالمنع من اصحابنا لجزم المحقق بذلك و احتمال ان المحقق و ان حكم عن دليل ثبت عنده الا انه لا مانع من انه لم يقف عليه من قول الاصحاب مع معونة ما ذكره الشيخ من الاحتياط و لعل اصل التنبيه من العامة كما ذكر عن المرتضى فى الفرق بين ورود الماء على النجاسة فلا ينجس ليس ببعيد اذ لم ينقل عن احد من علمائنا المتقدمين و كيف يصح غفلتهم عنه لو كان حقا مع عموم البلوى به و كثرة الحاجة اليه فالقول بالاجزاء اصح .

الحادية عشرة ذكر المصنف فى التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر جميع الموضع بأن يضع واحدا على مقدم صفحة اليمنى و يمسحها به الى مؤخرها و يديره الى صفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها و يرجع الى الموضع الذى بدأ منه و يضع الثانى على مقدم الصفحة اليسرى و يفعل به عكس ما ذكرناه و يمسح بالثالث الصفحتين و الوسط و ان شاء وزع العدد على اجزاء المحل هـ ، و قبل هذا قال و ينبغى وضع الحجر على موضع طاهر لئلا تنتشر النجاسة لو وضعه عليها فاذا انتهى الى النجاسة ادار الحجر برفق ليرفع كل جزء منه جزء من النجاسة و لا يمر لئلا ينقل النجاسة و لو امر و لم ينقل فالوجه الاجزاء و للشافعى وجهان هـ ، اقول و لا بأس بكلامه و قوله و الاحوط لا يضر مع قوله و ان شاء وزع لان ما دل عليه طريق ارشادى و صفة كاملة و قوله فالوجه الاجزاء لان الاستجمار رخصة و اشتراط الادارة تضيق باب الرخصة نعم لو امر و نقل النجاسة و باشر بالحجر الناقل بعد تلويثه و بعد رفعه عن المحل تعين الماء و قوله و للشافعى وجهان يفيد

ان اصل الخلاف منه فى المسألة الاولى لابتناء هذه عليها ونقل عن ابن الجنيده انه قال اذا اراد ان يستطيب بالثلاثة الاحجار جعل حجرين للصفحتين و حجرا للمشربة يدنيه ثم يقلبه و المشربة بفتح الراء و ضمها مجرى الحدث من الدبر، اقول اما التفصيل الاول فلم نقف على مستنده الا ما ذكره الاصحاب و لا بأس به لانه يحصل به الالتقاط والاستظهار فى النقاء الكامل و هو تحصيل لمراد الشارع و اما الثانى فقليل انما ذكره ابن الجنيده مروي من طريق العامة و قد عمل به بعض اصحابنا بعد ابن الجنيده و لا بأس به اذا حصل النقاء لانه اكمل من التوزيع الذى جوزناه على ان الدم اذا انتقل الى جوف البعوضة (البعوض خ) طهر و لولا خوف الاطالة لبينت لك كثيرا من اخبارهم ممن عمل بها الاصحاب يجب قبول مقتضاها لعثور اصحابنا على العمل بها و لقد اشرنا الى كثير من سر هذا الحرف فى رسالتنا الموضوعية فى (صححة خ) الاجماع.

الثانية عشرة قال المصنف فى المنتهى شرط الشافعية فى الاستجمار الا يقوم المتغوط من المحل لانه بقيامه تنتقل النجاسة من مكان الى اخر و هو جيد (على خ) اصلنا انتهى، اقول يريد به انه اذا قام انضغط الموضع فيتعدى فلايكفى الا الماء و فيه ان ذلك انما يتم لو لزم ذلك التعدى و لانسلم اللزوم و لو سلمنا لما كان للشرط فائدة بعد اشتراطنا عدم التعدى الا ان يكون الانتقال بنفسه موجبا لذلك تعدى المخرج او لا لكنه لايقول به هو فاشتراطهم ليس بجيد ثم قال بعد ما ذكرنا عنه و شرطوا بقاء الرطوبة فى النجاسة لان الحجر لايزيل النجاسة الجامدة هـ، و فيه ان سكوته على هذا الكلام بعد نقله يدل على انه لم يظهر له بطلانه فيحتمل على بعد انه ارتضاه و وجه البعد انه لا يرتضيه الا بالدليل و من عاداته و لاسيما فى هذا الكتاب (كتابه هذا خ) انه لا يهمل الاستدلال الا نادرا و يحتمل ...

(الرسالة الشريفة غير تامة)

الرسالة الصومية
في فقه احكام الصيام في جواب
الشاه زاده محمد علي ميرزا

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الصومية

٥٦٨ المقدمة وفيها ابحاث :
٥٦٨ البحث الاول - فى ذكر بعض فضل الصوم
٥٦٩ البحث الثانى - فى علة الصيام
٥٧٠ البحث الثالث - فى ذكر مجمل وجوه الصيام على جهة العدد
٥٧٢ البحث الرابع - فى تعريف الصوم
٥٧٤ المطلب الاول - فى النية وفيه فصول :
٥٧٤ الفصل الاول - فى ماهيتها
٥٧٥ الفصل الثانى - فى نسبتها من الفعل المنوى
٥٧٥ الفصل الثالث - فى التعيين هل تعتبر ام لا
٥٧٦ الفصل الرابع - فى وقتها
٥٧٧ الفصل الخامس - فى انه يشترط وقوع نية شهر رمضان عند دخوله
٥٧٧ الفصل السادس - فى عدم جواز العدول فى النية من فرض الى فرض مع تعيين الزمان للاول
٥٧٨ الفصل السابع - فى حكم من نوى غير شهر رمضان فيه من واجب او ندب
٥٧٨ الفصل الثامن - فى من نوى الافطار فى يوم من شهر رمضان ثم جدد نية الصوم قبل الزوال
٥٧٨ الفصل التاسع - فى من عزم على ترك مفطر لا يتمكن من فعله عقلا او شرعا
٥٧٨ الفصل العاشر - فى انه يشترط الجزم فى النية فى قصد الصوم المتبين
٥٧٩ حاله

- الفصل الحادى عشر - فى من نوى انه من شعبان ثم تبين انه من شهر رمضان ٥٧٩
- الفصل الثانى عشر - فى الجزم بالوجوب فى الندب ممن يعلم عدم الوجوب وبالعكس ٥٨٠
- الفصل الثالث عشر - فى من نذر يوم الشك فصامه عن النذر ثم افطر ثم تبين انه من شهر رمضان ٥٨٠
- الفصل الرابع عشر - فى وجوب العزم على الغسل من الجنب فى الليل .. ٥٨٠
- الفصل الخامس عشر - فى حكم المسافر الذى يجب عليه الافطار اذا نوى صوما فى شهر رمضان وغيره ٥٨١
- الفصل السادس عشر - فى من قرن نيته بمشية زيد ٥٨١
- الفصل السابع عشر - فى من صام يوم الشك بنية شهر رمضان ٥٨٢
- الفصل الثامن عشر - فى صحة نية الصبى ٥٨٢
- الفصل التاسع عشر - فى نية المغمى عليه ٥٨٣
- الفصل العشرون - فى عدم صحة النية من السكران ٥٨٣
- الفصل الحادى والعشرون - فى حكم النائم مع سبق النية للصيام ٥٨٣
- الفصل الثانى والعشرون - فى انه اذا نوى ان يصوم فى سنة ثم صام فى سنة اخرى هل يصح ام لا ٥٨٣
- الفصل الثالث والعشرون - فى من امسكه غيره عما يجب الامساك عنه ٥٨٤
- الفصل الرابع والعشرون - فى وجوب الصيام على الكافر مع عدم صحته منه ٥٨٤
- المطلب الثانى - فيما يجب الامساك عنه وفيه فصول: ٥٨٤
- الفصل الاول - فى الاكل والشرب ٥٨٤
- الفصل الثانى - فى النكاح وما يلحق به ٥٩٠
- الفصل الثالث - فى باقى ما يجب الامساك عنه ٥٩٣

٥٩٧	المطلب الثالث - فيما يترتب على ذلك
٦٠٢	المطلب الرابع - فى من يصح صومه
٦٠٤	المطلب الخامس - فى الوقت الذى يصح صومه
٦٠٥	المطلب السادس - فيما يستحب اجتنابه
٦٠٦	المطلب السابع - فى شهر رمضان وفيه ثلاث فصول:
٦٠٦	الفصل الاول - فيما يثبت به
٦٠٩	الفصل الثانى - فى شرائطه وفيه قسمان:
٦٠٩	القسم الاول - فى شرائط الوجوب والاداء
٦١١	القسم الثانى - فى شرائط القضاء
٦١٢	الفصل الثالث - فى احكامه
٦١٦	المطلب الثامن - فى بقية اقسام الصوم وفيه فصول:
٦١٦	الفصل الاول - فى صوم الكفارات
٦١٩	الفصل الثانى - فى بعض قواعد الصيام
٦٢١	الفصل الثالث - فى بعض ملحقاته وتوابعه
٦٢٥	الفصل الرابع - فى التوابع
٦٢٧	الفصل الخامس - فى المحظور من الصيام
٦٢٨	الفصل السادس - فى المندوب من الصيام
٦٣٦	الفصل السابع - فى المكروه من الصيام

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد امرنى من تجب على طاعته و تلزم على اجابته و هو ذو الشأن الرفيع و العز المنيع و الرأى البديع معز الدين و ناصر المؤمنين مرغم انف الباغين و كاسر شوكة المعتدين الركن الاقوى للدولة الزاهرة و العضد الاملى للسلطنة المنيرة الفاخرة ذى الذكر المستطاب لدى اولى الالباب و نسل الاماجد الانجاب حليف السعادة و كعبة الافادة ابن السلطان ابن السلطان ابن السلطان و نجل الخاقان ابن الخاقان ابن الخاقان محمد على الشاه زاده ادام الله امداده و نصر اجناده و رفعه على اعلا مراتب العز و الشرف و زاده امين رب العالمين امرنى لعالى همته و عظيم عزيمته خلد الله دعائم دولته بما يتعلق بامر اخرته ان اكتب رسالة فى فقه احكام الصيام تكون نافعة للعاملين بها فى كثير مما يحتاج اليه من الاحكام فسارعت الى اجابته شكرا لجميله و احسانه و امثالا لطاعته مع ما انا عليه من ضعف الحال و تشويش البال و كثرة الاشتغال و كثرة الامراض و الاعراض المؤذنة بالزوال و من قلة البضاعة و كثرة الاضاعة و ذلك منى (مبنى خ) على حسب ما سهل (يسهل خ) من المقدور اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله سبحانه ترجع الامور و رتبها على مقدمة و مطالب .

فالمقدمة فيها ابحاث :

(البحث) الاول فى ذكر بعض فضله ، روى فى التهذيب بسنده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله عز و جل الصوم لى و انا اجزى به ، اقول و انما خص الله تعالى نسبة الصوم اليه مع ان كل الطاعات اذا لم تكن له كانت باطلة لان الصوم مستور عن اعين الناس لا يرونه باعينهم لانه ترك لاشياء يأتى ذكرها مع

النية و ترك الشيء لا يحس و النية فعل قلبى لا يطلع على ذلك الا الله سبحانه فاذا فعله العبد المكلف وقع خالصا لله سبحانه لا يمكن ان يعرض له الرياء ولا يطلب به الثناء من الناس و لا يطلع عليه الا الله سبحانه فلذا كان له و هو تعالى يجزى به الجزاء الجميل و فى الفقيه عنه صلى الله عليه و آله و للصائم فرحتان حين يفطر و حين يلقي ربه عز و جل و الذى نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم عند الله اطيب من ريح المسك و فى الكافى و الفقيه بسندهما عن ابي عبد الله عليه السلام قال اوحى الله الى موسى ما يمنعك من مناجاتى فقال يا رب اجلك عن المناجاة لخلوف فم الصائم فاوحى الله اليه يا موسى لخلوف فم الصائم عندى اطيب من ريح المسك هـ، و الخلوف بضم الخاء المعجمة و قيل بفتحها رائحة الفم المتغير فجعل سبحانه ما يكره من الرائحة فى طباع الناس اذا كان بسبب الصيام الذى فعل لوجهه (لوجه خ) الكريم اطيب عنده من رائحة المسك الذى تستنشقه الناس و تميل اليه طباعهم و فى الكافى قال قال ابو عبد الله عليه السلام من صام يوما فى شدة الحر فاصابه ظمأ و كل الله به الف ملك يمسحون وجهه و يبشرونه حتى اذا افطر قال الله تعالى ما اطيب ريحك و روحك ملائكتى اشهدوا انى غفرت له هـ.

البحث الثانى فى علة الصيام ، روى فى الكافى و الفقيه بسندهما الى حمزة بن محمد قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام لم فرض الله الصوم فورد الجواب ليجد الغنى مضض الجوع فيحنو على الفقير هـ، و المضض بالمعجمتين الالم و يحنو يعطف يعنى اذا وجد الغنى الم الجوع عطف على الفقير و رق له و وصله بشيء و سأل هشام بن الحكم ابا عبد الله عليه السلام عن علة الصيام فقال انما فرض الله الصيام ليستوى به الغنى و الفقير و ذلك ان الغنى لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير لان الغنى كل ما اراد شيئا قدر عليه فاراد الله تعالى ان يسوى بين خلقه و اراد ان يذوق الغنى مس الجوع و الالم ليرق على الضعيف و يرحم الجائع و فيه و كتب ابو الحسن على بن موسى عليهما السلام الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة الصوم لعرفان مس الجوع و العطش ليكون ذليلا مستكينا مأجورا صابرا و يكون ذلك دليلا له على شدائد الاخرة مع ما فيه من

الانكسار من الشهوات واعطاه له فى العاجل دليلا له على الاجل ليعلم شدة مبلغ ذلك من اهل الفقر والمسكنة هـ.

اقول والاختبار بمثل هذا المعنى الظاهرى صريحة ونشير الى العلة الباطنة و هى ان الله سبحانه كتب على المكلفين الصيام ليجمعوا فتخف اجسادهم و يعطشوا فتتشف اجسادهم فاذا نشفت و خفت ذهب عنها الكسل المانع من العبادة و كثرة النوم التى تدع الرجل فقيرا يوم القيامة لقلة حسناته لانه يمنعه من التهجد فى الليل و يقلل الرزق فيكثر همهم بتحصيل المعاش و اذا صام و جاع قويت روحه لان الجوع ادام الروح و ذهبت الامراض من بدنه لان اكثر (كثرة خ) الامراض من الشبع فلذا كانت المعدة بيت الداء و ورد صوموا تصحوا و اذا عطش جفت الرطوبات التى هى علة النسيان و البلادة و قلة الفهم و علة كثير من الامراض فاذا صام و جاع و عطش زاد فهمه و حفظه و ذهبت الرياح و سائر الامراض من جسده و ذهب عنه الكسل فى العبادة و خف جسده لفعل الطاعات و انكسرت نفسه عن الشهوات و الخصال الذميمة كالحسد و الغضب و الشهوة و التكبر و البغى و العدوان و طول الامل و نسيان الموت و الاخرة بل يكون دائما ذاكرا للموت و الحساب و الجنة و النار و الدار الاخرة متجافيا عن دار الغرور و ما فيها مما ليس للدار الاخرة و كل ذلك و امثاله نتيجة العطش و الجوع و لاجل ما اشرنا (اليه خ) لوحوا عليهم السلام لمن يفهم الاشارة من طى الكلام فقالوا ما معناه ان الشياطين تقيد و تغلغل فى شهر رمضان و ليس ذلك الا عن المؤمنين الصائمين الذين يجوعون و يعطشون تقربا الى الله سبحانه بصيامهم و اما غير هؤلاء فلا تقيد عنهم الشياطين بل ترسل اليهم كما قال تعالى الم تر انا ارسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم ازاى تزعجهم ازعاجا.

البحث الثالث فى ذكر مجمل وجوه الصيام على جهة العدد كما روى عن الامام سيد الساجدين عليه السلام روى فى الكافى و الفقيه بسندهما عن الزهرى عن على بن الحسين عليهما السلام قال قال لى يوما يا زهرى من اين جئت قلت من المسجد قال فيم (فيم خ) كنت قلت تذاكرنا امر الصوم فاجمع رأى و رأى

اصحابي على انه ليس من الصوم شيء واجب الا صوم شهر رمضان فقال يا زهري ليس كما قلت الصوم على اربعين وجها فعشرة اوجه منها واجبة كوجوب شهر رمضان وعشرة اوجه منها صيامهن حرام واربعة عشر وجها منها صاحبها فيها بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وصوم الاذن على ثلاثة اوجه وصوم التأديب وصوم الاباحة وصوم السفر والمرض قلت جعلت فداك فسرهن لي قال اما الواجب فصيام شهر رمضان وصيام شهرين متتابعين في كفارة الظهار لقول الله تعالى الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وصيام شهرين متتابعين فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا وصيام شهرين متتابعين في قتل الخطأ لمن لم يجد العتق لقول الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما وصوم ثلاثة ايام في كفارة اليمين واجب لمن لم يجد الاطعام فان الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم كل ذلك متتابع وليس بمتفرق وصيام اذى حلق الرأس واجب قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فصاحبها فيها بالخيار فان صام صام ثلاثا وصوم دم المتعة واجب لمن لم يجد الهدى قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وصوم جزاء الصيد واجب فان الله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاؤه مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ثم قال او يدري كيف يكون عدل ذلك صياما يا زهري قال قلت لا ادري قال يقوم الصيد قيمة عدل ثم تفض تلك القيمة على البر ثم يكال ذلك البر اصواعا فيصوم لكل نصف صاع يوما وصوم النذر واجب وصوم الاعتكاف واجب واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلاثة ايام من ايام التشريق وصوم يوم الشك امرنا به ونهيها عنه امرنا به ان تصوم مع صيام شعبان ونهيها عنه ان ينفرد الرجل بصيامه في اليوم

الذى يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوى ليلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزا (اجزأه خ) عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه و صوم الوصال حرام و صومه الصمت حرام و صوم نذر المعصية حرام و صوم الدهر حرام و اما الصوم الذى صاحبه فيه بالخيار فصوم يوم الجمعة و الخميس و الاثنين و صوم ايام البيض و صوم ستة ايام من شوال بعد شهر رمضان و صوم يوم عرفة و صوم يوم عاشوراء فكل ذلك صاحبه بالخيار ان شاء صام و ان شاء افطر و اما صوم الاذن فالامة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها و العبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه و الضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من نوى على قوم فلا يصوم من تطوعا الا باذنه و اما صوم التأديب فان يؤخذ الصبي اذا راهو بالصوم تأديبا و ليس ذلك بفرض و كذلك من افطر لعله من اول النهار ثم قوى بغيره يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تأديبا و ليس بفرض و كذلك المسافر اذا اكل من اول النهار ثم قدم اهله امر بالامساك بقية يومه و ليس بفرض و كذلك الحائض اذا طهرت امسكت بقية يومها و اما صوم الاباحة فمن اكل او شرب ناسا او قاء من غير عمد فقد اباح الله ذلك له و اجزأ عنه (اجزأه خ) صومه و اما صوم السفر و المرض فان العامة قد اختلفت (خ) فى ذلك فقال قوم يصوم و قال قوم لا يصوم و قال اخرون ان شاء صام و ان شاء افطر و اما نحن فنقول يفطر فى الحالين جميعا فان صام فى السفر او فى حال المرض فعليه القضاء فان الله تعالى يقول فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فهذا تفسير الصيام هـ، اقول هذه وجوه الصيام الغالبة على جهة الاجمال لان كثيرا من المندوبات لم يذكرها عليه السلام فى هذا الحديث .

البحث الرابع فى تعريف الصوم ، الصوم فى اللغة هو الامساك مطلقا او هو الامساك عن الطعام و الشراب و الكلام و النكاح كذا فى القاموس و هذا اختلاف بين اهل اللغة و فى عرف الشرع قيل هو الكف عن المفطرات مع النية فيكون بين هذا و بين المعنى الاول اللغوى عموم و خصوص مطلق و بينه و بين الثانى عموم و

خصوص من وجه كذا قيل وفيه ان الفرق بينه وبين الثاني ليس بظاهر الا ان يفرض افتراقهما في صورة الاكل ناسيا ان صدق على هذه الصورة التعريف الاصطلاحي لانه في حكم الكف مع النية ولا يصدق اللغوي لعدم ارادة قيد حال العلم بخلاف الاصطلاحى وفيه ان الارادة لاتصحح التعاريف هذا على فرض عدم ثبوت حقائق (الحقائق خ) الشرعية فيكون الاصطلاحى تخصيصا لجهة العموم المطلق ومن وجه وعلى فرض ثبوتها يكون نقلا للمناسبة والتخصيص قيل انه اولى لعدم اخراجه للباقي عن الحقيقة وفيه انه ناقل الى المجاز ايضا فلا يكون اولى من النقل مطلقا لاسيما مع تفرد النقل بالمناسبة لتساويهما في المجازية و انفراد النقل بهذه المزية وقيل فالكف بمنزلة الجنس بناء منهم على ان الجنس انما يتحقق في الاعيان والجواهر واما في الالفاظ فلا لانها من الاعراض والحق ان عالم الالفاظ فيه جميع ما في الاعيان والجواهر ويجرى فيها كل ما يجرى في الذوات كما حققناه في محله فالكف جنس الا انه لا فائدة في المناقشة في هذا الموضع لان فائدة المناقشة تظهر في غير كتب الشريعة فالكف جنس يدخل فيه الكف عن الكلام والطعام وغيرهما من المفطرات وغيرها وعن المفطرات فصل يخرج به بعض افراد المعنى الاول من اللغوى ويدخل فيه غير الطعام من المفطرات على المعنى الثانى ومع النية فصل اخر يخرج به الكف عن بعض المفطرات لعدم الميل اليها في بعض النهار دون بعض وكون مع النية فصلا مبنى على جعلها شطرا وركنا للعمل كما هو الحق فقد ورد انها روح العمل خلافا للمشهور وعلى جعلها شرطا يكون خارجة عن ماهية الصوم فلا تكون فصلا لان الفصل جزء ماهية الشيء ويتنقض طرده بالكف عن المفطرات ليلا وبعض النهار دون بعض مع النية وبنية الافطار نهارا مع نية الكف عن تناول المفطرات وعكسه بفعل المفطرات نسيانا فانه صائم شرعا وهو غير كاف وبحمل النية على المعبرة شرعا وهى فى كل النهار وقد يذب عن الطرد بحمل الكف عن المفطرات على الكف المعبر شرعا وهو فى النهار كله وبمنافاة نية الافطار للكف المعبر شرعا لانه هو المراد هنا وعن العكس باعتبار النية والقصد فعلا فى الكف والا لزم

تكليف ما لا يطاق و بأن حمل النية على المعتبرة شرعا فى كل النهار انما هو حكما لا فعلا و اورد على اصل التعريف بأن الصوم امر وجودى و الكف امر عدمى لا يصلح فى تعريف الوجودى لاستحالة التكليف به و من ثم قيل ان التكليف به متعلق بايجاد الضد او بكرهه هذه الاشياء حذرا من تعلق الارادة بالمعدوم و بأن المراد بالمفطر مفسد الصوم فاذا اخذ فى الحد توقفت معرفة كل منهما على الآخر فيلزم الدور و اجيب عن الاول بأن الكف ليس عدميا لانه منع ميل النفس الى احد المفطرات و صرف ذلك الميل و رده عن متعلقه و جهته و لا ريب فى كونه امرا وجوديا و عن الثانى بأن هذا الاسم الذى هو المفطر طار (طارى ظ) على هذه الاشياء فاذا سميت باسمائها و قلت هو الكف عن الاكل و الشرب و النكاح و ما اشبه ذلك ارتفع المحذور و الحاصل انهم اوردوا (ارادوا خ) تعاريف كثيرة لم يسلم واحد منها بلا مناقشة و تصحيحها كلها ممكن و لكن لا فائدة فى ذلك .

المطلب الاول فى النية و فيه فصول :

الفصل الاول فى ماهيتها و هى القصد البسيط المتعلق بالفعل اى بفعل المنوى الى (لا خ) المخاطر فانه صورة المنوى و صورة الفعل و ذلك نوع من العلم و انما النية انبعثت النفس الى فعل المنوى فهى هنا العزم على ترك امور مخصوصة فى يوم معين قربة الى الله تعالى و مرادنا من القصد البسيط انك اذا التفت خيالك الى الفعل المأمور به المعلوم عندك بجميع مشخصاته من حيث هو المقتضى لا اعتبار بساطته لا من حيث حدوده و مشخصاته المقتضية لتركه و تكثره شرعت فى احداثه فميلك الى احداثه حين فعلك له هو النية و هو قصد بسيط لتوجه قلبك الى فعل هذا المقصود البسيط فاذا كان هذا القصد البسيط باعته التقرب الى الله تعالى كان كافيا فى جميع الاعمال و نية الصوم كغيرها فان ضم الوجه كان افضل و ان ضم التعيين كان اكمل و ضمهما (ضمها خ) لا يستلزم تركيبها لان ملاحظة كل واحد منهما من العلم و اما فى العمل فانها هى الباعث على العمل المتشخص بجميع مميزاته و دواعيه فالمقصود شىء واحد بسيط و القصد شىء واحد بسيط لا يتحقق قبل الفعل و لا بعده و انما هو معه و كل ما سبق على القصد المساوق فهو

التمييز (المميز خ) العلمى .

الفصل الثانى فى نسبتها من الفعل المنوى ، اختلف العلماء فيها هل هى شرط من العمل و ركن منه بمعنى جزئيتها منه ام لا بل هى شرط و دليل الاولين اشتراط جميع شرائط المنوى فيها مثلاً نية الصلوة يشترط فيها الطهارة و الستر و الوقت و الاستقبال و غيرها و لا شىء من الشروط بمشروط فيه شرائط المشروط و دليل الاخرين وقوعها قبل الفعل و لذا قال صلى الله عليه و آله فى الصلوة افتتاحها التكبير و اختتامها التسليم و لا شك فى وقوعها قبل التكبير و لاسيما فيما نحن فيه فانها تكون من الليل و لاجل تعارض الادلة اختلفوا و تردد كثير منهم حتى قال بعضهم كالمحقق هى بالشرط اشبه و الاصح الاول للاجماع على بطلان العمل بتركها عمدا و سهوا و لحديث (الحديث خ) ان النية روح العمل و ما وقع منها قبل المنوى ليس من النية و انما هو من العلم لان النية تكون مع العمل لاقبله و لا بعده و انما قيل بانها تكفى فى الصوم اذا وقعت اول الليل و انها تقدم حتى تكون فى جزء من الليل فى الصوم لثلايخلو جزء من النهار عنها تصويرا لها بما تفهمه عوام المكلفين منها و لثلايلزم الحرج لو كلفوا بمراقبة اول جزء من النهار مع ان المعتبر منها فى صحة الصوم هو العزم المساوق للامساك الواجب عن المفطرات فعلا او حكما فان من عزم على الامساك من طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس المتحقق بذهاب الحمرة المشرقية اذا حصل له العزم من اول الليل ثم نام الى ان طلع الفجر او طلعت الشمس انما تعلق عزمه على الامساك المقصود بالامساك الواقع فى اول جزء من النهار حاصل عند اول طلوع الفجر الثانى حكما و قصدا اذ لم يقصد الامساك و يعزم عليه قبل ذلك و ما وقع اول الليل ليس هو المعتبر و انما هو ذكر العزم المعتبر و ما لم يعزم على صيامه حتى مضى شطر من النهار ثم عزم قبل الزوال سرت النية فى اليوم كله فالمقدمة و المؤخرة يجتمعان فى اول جزء منه و يتساوقان فى النهار الى اخره و بالجملة فالقول بركنية النية فى كل الاعمال اصح و ان كان القول بشرطيتها اشهر .

الفصل الثالث فى التعيين هل يعتبر ام لا و الظاهر عدم وجوب التعيين فى

شهر رمضان لان التعيين انما يعتبر فى غير المتعين بنفسه و اما المتعين بنفسه فلايزيده التعيين تمييزا (تميزا خ) يلزم من عدمه اشتباه و تجويز صلوح الوقت لغيره عند الجاهل به و من غمت عليه الشهور و المحبوس و غيرهم لا يحدث فيه اشتباها عند غير هؤلاء و اشباههم و كذلك نية الوجوب لمعلومتها و اما المتعين بالعرض كالمنذور و المتحمل عن الغير المعينين و القضاء المضيق فقليل انها ايضا كذلك لان المغنى عن التعيين تعينها حين الايقاع سواء كان بالالتزام كالمنذور و المتحمل عن الغير ام من لوازم الوقت كالقضاء المضيق و قيل لا بد فيها من التعيين لانها فى الاصل مطلقة و ما (اما خ) بالاصل لايزيله ما بالعارض و الاول اقسط و الثانى احوط و لو اجتمع المتعين بالاصل كيوم من شهر رمضان مع المتعين بالعرض كنذر ذلك اليوم او المتعين بالتزام الوقت كالمنذور مع المتعين بلازم الوقت كالقضاء المضيق فالاولى تعيين المتعين بالعرض فى الفرض الاول دون يوم شهر رمضان و تعيين كل منهما فى الفرض الثانى لعدم التعيين الذاتى فيهما و اصاله الاطلاق و لو اوقع المطلق فلا بد له من التعيين و لو اشتمل على جهات مختلفة كيوم الغدير و القضاء المنذور فعلة فيه قصد الجميع و لا منافاة بين نية الوجوب و النذب لاختلاف جهتيهما و لو كان يوم الغدير اول اربعاء من الثلاثة و نواه وقع له ما نواه من النذر و صوم يوم الغدير و الاربعاء و لو لم ينو النذر بنى على الاختلاف السابق و الاحوط عدم الوقوع و لو لم ينو الاربعاء فالذى يظهر لى انه ان كان ممن يصوم الثلاثة وقع له و الا فلا و لو لم ينو الغدير فالظاهر الوقوع لتعيينه .

الفصل الرابع فى وقتها اما المعين اذا كان عالما به فوقتها مع الاختيار على

الاصح من اول الليل الى اخر جزء منه بحيث يبقى منه جزء للنهار من باب المقدمة و قاية له لئلا يخلو منه جز بغير نية و لو نوى اول الليل ثم تناول المفطر قبل الاولى له تجديد النية لتقع مقارنة للصوم فعلا او حكما لم يحل بينهما مانع و هذا القول ليس بمحقق لان العزم و ان كان من اول الليل لم يكن مرتبطا بوقت حصوله من اول الليل و انما يرتبط باخر جزء من الليل متصل باول جزء من الفجر الثانى و اذا لم يكن عالما عامدا فوقتها الى الزوال و كذا غير الناسى و الساهى كالمسافر اذا

قدم بلده او بلد اقامته و لم يتناول و كالمريض اذا زال عذره المانع من الصيام قبل الزوال و لو لم ينو في المتعين بالاصالة او بالعرض كالالتزام و اللزوم كالمندور و المتحمل عن الغير بالعقد و كالقضاء المضيق عمدا بأن عزم على تناول المفطر حتى مضى شطر من النهار امسك و قضاه وجوبا و هل تجب الكفارة في شهر رمضان و في المندور و العهد و اليمين الظاهر ذلك و في الواجب غير المعين ان نوى قبل الزوال اعتد به كقضاء شهر رمضان مع السعة (الصحة) و ان اصبح بنية الافطار ما لم يتناول المفطر و الا فلا و ان كان مندوبا اعتد به اذا نوى و لو بعد الزوال بل الى ان يبقى جزء يسير من النهار .

الفصل الخامس يشترط وقوع نية شهر رمضان عند دخوله فلو نوى صيامه قبل دخوله و لم تقع منه نية بعد دخوله لم تجز خلافا للشيخ و الاقرب اجزاء نية واحدة لكل شهر رمضان وفاقا للشيخ و كونها عبادات متعددة انما هو من جهة الاعتبار بمعنى انه ثلاثون يوما مثلا يقع الافطار بينها في لياليها لا (الا) انها عبادات متغايرة كصوم النذر و القضاء و غيرهما لانه شهر و تخلل الافطار بين اجزائه لا يقطع النية السابقة كما لو نوى اول الليل فاكل قبل الصبح او جامع و ذلك الاعتبار مع ضعفه لا يعارض الاخبار نعم يستحب التعدد لشبهة الخلاف و على ما اخترناه من الاجتزاء بنية واحدة هل تجزى في بعض ايامه قيل لا لعدم النص و قيل نعم للزوم ذلك بالطريق الاولى و هذا عندى اولى و الاكثر على اختصاص اتحاد النية بشهر رمضان للنص فيما خالف الاصل و لا يتعدى الى غيره و ان تعين و النظر الى العلة مضافا الى عدم تسليم كونه على خلاف الاصل بل هو جار على الاصل يقتضى المساواة و الاحتياط لا يخفى .

الفصل السادس لا يجوز العدول في النية من فرض الى فرض مع تعين الزمان للاول او مع صلوحه لهما على الظاهر لاستلزامه ابطال عمل (العمل) بلا مقتضى شرعى و ان كان قبل الزوال على الاقوى و لو كان المعدول عنه قضاء شهر رمضان الموسع لم يجز بعد الزوال قطعاً و اما قبله فيجوز العدول منه الى المتعين و كذا من غيره الغير المتعين الى المتعين بل يجب اذا تبين كما لو نسيه او اشتبه عليه

لا الى غير المتعين و هل يجوز العدول من غير المتعين من الواجب او من النفل الى النفل الاشبه العدم نعم لو نوى الافطار فى الموسع قبل الزوال ثم جدد النية لغيره من واجب او نفل لم يبعد الجواز .

الفصل السابع لو نوى غير شهر رمضان فيه من واجب او ندب فان كان مع عدم العلم بشهر رمضان او عدم تحققه اجزأ عن شهر رمضان بعد ما تبين سواء كان حصول البيان بعده او فيه و عدل اليه و مع العلم بتبين شهر رمضان قبل ان يصوم اذا تعمد نية غيره فيه فهل يقع من شهر رمضان لعدم احتياج رمضان فى تعيينه و وجوبه الى التعيين و نية الوجوب كما مر و الغاء كل ضميمه غيره لبطلان نية غيره للنهى عنها فاذا نوى فيه صوم النذر قربة الى الله تجرد الصوم و القربة عن القيود بالنهى ام لا يقع عن واحد منهما لان المقصود منهى عنه و المأمور به غير مقصود و انما الاعمال بالنيات و انما لكل امرء ما نوى و فى الاول قوة لان الامر الكلى وقع اى الصوم مطلقا و الفرد المطلوب منه شرعا مستغن عن التعيين و التعيين المنافى له اضمحل و كان كلا تعيين بالنهى فتجردت نية المطلوب عن المنافى شرعا و له نظائر كثيرة فى الاحكام الشرعية مما يقع بمقتضى ترجح ذاته مع قصد غيره .

الفصل الثامن لو نوى الافطار فى يوم من شهر رمضان ثم جدد نية الصوم قبل الزوال فعلى القول المختار بالاجتزاء بنية واحدة للشهر كله و (و لو خ) نوى كل الشهر فى اوله انعقد الصوم اذ لا مانع منه الا توهم عدم الاستدامة الحكمية و لم تثبت شرطيتها كما اشارت اليه الاخبار و كذا على القول بجواز تأخير النية الى ما قبل الزوال اختيارا بالطريق الاولى و قيل لا ينعقد اما لاشتراط تقديم النية من الليل اختيارا مع اشتراط تعدد النية و اما مع اشتراط الاستدامة الحكمية اذ خلو جزء من النهار بدون نية مبطل له و اذا بطل البعض بطل كل اليوم لعدم تبعض الصوم و الظاهر عدم اشتراط الاستدامة الحكمية هنا و انما الشرط النية فى كل الشهر او فى اليوم فان خلا جزء من اليوم من كل منهما بطل .

الفصل التاسع لو عزم على ترك مفطر لا يتمكن من فعله عقلا كالعينين لو عزم على ترك النكاح او شرعا كترك الاكل المضر ببدنه بحيث لو تمكنا لم يفعل لم

يكن ذلك منافيا للصحة و لو كانا اذا تمكنا فعلا فان احضرا عند العزم على الترك الفعل ان تمكنا لم يصح و ان لم يحضرا ذلك عند العزم فاستمر بهما عدم التمكن الى الليل فالظاهر الصحة و لو نوى المريض المتضرر بالاكل الصوم ليمتنع من الاكل المضر فقل يطل الصوم لعدم تحقق الاخلاص و قيل ان كان ندبا او واجبا معينا صح اما في النذب فلان ترك الاكل المضر مطلوب شرعا و الصوم مقرر له و معين على مطلب الشارع و مطلب الشارع لا ينافي الاخلاص بل يقويه و اما الواجب المعين فلان ترك الاكل ضميمة بالعرض لتعين الصوم بدون الضميمة فلا يتحقق منافاتها لعدم مقاومتها لتعينه و ان كان في غيرهما بطل (لبطل خ) لعدم خلوص النية لله تعالى و الاولى ان يقال ان كان الامساك هو الضميمة و القصد بالذات انما هو لترك الاكل بطل الصوم و ان كان ترك الاكل هو الضميمة و القصد بالذات انما هو القربة الى الله تعالى و ان كان ترك الاكل معينا للباعث الى القربة صح الصوم.

الفصل العاشر يشترط الجزم في النية في قصد الصوم المتبين حاله و اما في المتردد فيه هل هو من شعبان ام من شهر رمضان فيجوز صيامه و يكون التردد في الحقيقة في نفس التعيين لا في النية فانه جازم في نية الصوم و شك في دخول شهر رمضان فاذا صامه على انه من شعبان و ان كان من بعد التبين انه من شهر رمضان اجزأه صح صيامه و اجزأه عن شهر رمضان اذا ظهر انه منه لان تردده انما هو شيء راجع الى العلم لا الى النية لانه يعلم ان شهر رمضان لم يتحقق و انه اذا صامه (صام خ) من شعبان ثم تبين انه من شهر رمضان انه يجزيه بخلاف لو نواه من شهر رمضان قبل ان يتحقق فانه يقع باطلا.

الفصل الحادي عشر اذا نوى انه من شعبان (يوما خ) ندبا ثم تبين انه من شهر رمضان اجزأه كما تقدم في صيام يوم الشك بنية شعبان و كذا يتأدى شهر رمضان في سائر ايامه بنية النذب سهوا على الاقرب و الاقرب ايضا تأدى قضاء شهر رمضان اذا نوى اداءه المستقبل من لم يعلم الشهور فصامه اداء قبل دخوله و بالعكس بأن نوى غير العالم القضاء فصادف الاداء فالاقرب صحة الاداء ايضا و لو

صادف القضاء قبل وقت الاداء لم يجز عنه و اجزأ القضاء عن نفسه و بعد وقت الاداء وقع القضاء و قضى الشهر الثانى و حكم الصيام المعين حكم شهر رمضان فى تأدى القضاء عن الاداء و بالعكس فى صورتى الجهل و النسيان على الاقرب و كذا بين قضاء كل و اداء الاخر و بالعكس .

الحكم الثانى - الجزم بالوجوب فى النية فى التدب ممن يعلم عدم الوجوب و بالعكس و فى تعيين شهر رمضان ممن يعلم انه شعبان و بالعكس و الجزم من المتردد و بالعكس لغو لا فائدة فيه و لا ينافى ما هو الواقع و بالجملة النية نسبة تابعة للعلم بالفعل فكل مخطر يخالف ما يعتقد فانه وسواس او نجوى الشيطان ليحزن الذين امنوا و ليس بضارهم شيئا الا باذن الله فلا تأثير له فى مخالفة الواقع فى صحة او بطلان فلو نوى يوم الشك انه من شهر رمضان بطل و لو نوى الوجوب المطلق و لم يكن واجبا بنذر او شبهه ثم تبين انه من شهر رمضان قيل باجزائه عنه و قيل بالبطلان للنهى (المنهى) عنه و الظاهر ان المنهى عنه هو الوجوب الخاص بانه من شهر رمضان قبل تحققه و اما نية الوجوب المطلق فمع علمه بعدم الوجوب يقع صحيحا مجزيا عن شهر رمضان لان الوجوب لغو او مؤكدا للاستحباب و مع اعتقاده للوجوب المطلق فيه عندى اشكال و الذى يترجح فى خاطرى الان الصحة و الاجزاء و الله اعلم باحكامه .

القسم الثالث - لو نذر يوم الشك فصامه عن النذر ثم افطر فيه عامدا ثم تبين انه من شهر رمضان قيل لا كفارة عليه لا عن شهر رمضان لعدم العلم به حين الافطار و لا عن النذر لعدم صلاحية الوقت له و كذا لو صامه قضاء عن شهر رمضان فافطر بعد الزوال عمدا و قيل بوجوب الكفارة للقضاء و للنذر (النذر) لان الوقت صالح للنذر و القضاء قبل التبين و تحقق السبب فى الوقت الصالح له الموجب للمسبب و النافى انما طرء على ثابت شرعا من غير منافى فيستصحب (يستصحب) حكمه .

القسم الرابع - يجب العزم على الغسل من الجنب فى الليل على القول بوجوب كونه عند اول جزء من النهار متطهرا فلو لم يعزم على الغسل عمدا الى ان

طلع الفجر الثانى بطل صومه على الاصح وان كان نائما وقت طلوعه و تجب عليه الكفارة على ما يأتى من التفصيل ان شاء الله تعالى .

المسافر الذى يجب عليه الافطار فى شهر رمضان صوما يصح ايقاعه فى السفر قيل يبطل الصوم وان كان (لو كان) فى غير شهر رمضان صح كالنذر المشروط سفرا و حضرا لعدم صلاحية الوقت لغير شهر رمضان و قيل يصح لان عدم صلاحيته لغير شهر رمضان لاولوية شهر رمضان و تعينه و لان حجية صيامه فى وقت لايقاومه غيره فيه و الاولوية و التعين رفعهما مقتضى الرخصة فكان الوقت صالحا لما اوقع فيه لان الوقت فى نفسه صالح لمطلق الصيام و انما المانع لصيام غيره صيامه فاذا امتنع صيامه بقى غيره من كل صيام جائزا بلا مانع بل لقائل ان يقول ان مقتضى الوقت الصيام و صيام غيره فيه حيث يمتنع هو مما يقتضيه الوقت و لم يدل دليل على منع غيره فيه مما يجوز فى السفر و الا لاقتضى منع الغير فى غير شهر رمضان و كما ان جواز الصيام فيه حكم من احكام الله لا يثبت الا بالدليل كذلك المنع حكم من احكام الله لا يثبت الا بالدليل و اصاله المنع يمنعها عموم جواز الجائز المعتضد لعموم قوله عليه السلام من صام يوما لله و لم يفسد غيره و منع الشارع لخصوص صومه و سكوته عن غيره الامر بالسكوت عما سكت الله يؤيد الجواز فمقتضى الاعتبار الثانى و الاحتياط الاول فى غير المخصص به و اما المخصص به كمن نذر صيام كل خميس مثلا سفرا و حضرا فالاحتياط يقتضى الصيام و مقتضى القول الاول انه فى سفره يصوم كل خميس من شهر شعبان فاذا دخل شهر رمضان افطر و هو كما ترى و رواية الحسن بن بسام الجمال لا تدل على مدعى المانعين و انما تدل على منع صيام شهر رمضان و لا اشكال فيه لصريح قوله عليه السلام و من صام يوما لله و لم يفسد غيره الحديث ، يعنى انا ما امرنا بصوم شهر رمضان فى السفر و انما امرنا بافطاره فما ذهب اليه فى المبسوط لا يخلو من قوة و الاحتياط لا يخفى .

لو قرن نيته بمشية زيد قيل بطل صومه و قيل يبقى معلقا فاذا شاء زيد صحت و ان علم مشية زيد صح ابتداء و الذى يعطيه النظر انه ان

علقها على مشية زيد بمعنى ان شاء صمت و ان لم يشأ لم اصم فان كان غير معين و وقعت مشية زيد قبل الزوال صح و كذا فى القضاء الموسع و ان وقعت بعد الزوال و كان واجبا بطل و ان كان ندبا صح و ان كان معيناً و وقت المشية بعد اول الفجر الثانى بطل و قبله يصح و ان لم تكن معلقة فى الحقيقة بل عزمه على الصيام او كان التعليق سوريا كما لو صمم على الصيام كما قلنا او قطع بمشية زيد القطع المعتبر صح و لو علقها على مشية الله تعالى فان كان التعليق سوريا بأن قرن تأدبا مع خالقه تعالى بمعنى خالص التفويض اليه تعالى فى كل شىء او للتبرك او تعليق الحيوة او الصحة او الحضر او التوفيق لرجوع ذلك الى العلم صح و ان قصد به التعليق الموجب للترديد فوجهان ينشآن من الترديد المنافى للجزم مع امكانه و من انه تعالى يشاء ذلك لانه طاعة بل امر به و الاول اقوى لانه تعالى انما يشاء الطاعة المطابقة لما امر و لم يأمر بالترديد و لو نوى مجوز السفر الصيام غدا بمعنى ان سافر افطر و ان لم يسافر صام و لم يسافر و كذا من عاداتها الحيض غدا فلم تحض و كذا نية الصيام ليلة الثلاثين من شهر رمضان ان لم تثبت رؤية لهلال شوال و لم تثبت و كذا فى ليلة عرفة مع الشك فى هلال ذى الحجة فالاصح فى ذلك كله الصحة لحصول الجزم المعتبر فى النية و الترديد هنا انما هو ملحوظ عند ذكر المنافيات و لم تثبت مع العزم الجازم على الصيام .

الفصل السابع عشر لو صام يوم الشك بنية شهر رمضان لامارة كشهادة رجل واحد عدل او شهادة من لا يثبت به الشك بل لكل ظن لا يثبت به شرعا مثل رجوع الى حساب او قاعدة قيل يجزيه عن شهر رمضان لانه اذا صامه بهذا النوع ثم تبين انه من شهر رمضان فقد اتى بما يراه منه لان المطلوب الجزم فى نيته و قد حصل و قيل لا يجزيه لانه عبادة موقته اتى بها فى غير الوقت الذى وقت لها بالنسبة الى علم المكلف بها و ان وافق فى نفس الامر و قد نهى عن ايقاعها فى هذا الوقت كما صرحت به الاخبار و النهى فى العبادة يستلزم الفساد و هذا هو الاشبه .

الفصل الثامن عشر نية الصبى صحيحة لانه (لانها خ) من باب الخطاب الوضعى اذ التمييز يترتب عليه الخطاب المستلزم لصحة ما وافقه من الاعمال و ما

كان كذلك لا يتوقف على التكليف و صومه صحيح قيل و ليس بشرعى لتوقف الشرعى على التكليف بل هو تمرينى فلو بلغ قبل الزوال جدد النية وجوبا و لو بلغ بعد ما توضأ او صلى اعاد ما فعله فلو لم يجدد نية الصوم قبل الزوال لم يجزه صومه و عليه القضاء و يحتمل وجوب الكفارة و قيل انه شرعى لان التكليف كلها فى الاصل من باب خطاب الوضع اذ لا يرد امر و لا نهى على احد المكلفين الا لاتصاف فعله بما يقتضى ذلك فالموجب لصحة النية هو الموجب لصحة الصوم و لهذا قال الصادق عليه السلام اذا بلغ الغلام اشده ثلاث عشرة سنة و دخل فى الاربع عشرة سنة وجب عليه ما وجب على المحتملين احتلم او لم يحتلم و كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات و جاز له كل شىء فى ماله الا ان يكون ضعيفا هـ، و هذا عندى هو الاصح و يتفرع عليه انه اذا بلغ قبل الزوال لم يجب عليه تجديد النية و لا اعادة الوضوء و الصلوة لو بلغ قبل خروج الوقت لان عبادته شرعية و ينوى الوجوب بوضوئه و صلواته و صيامه و لو ظن انه يمنى اذا جامع لم تجب عليه الاستبانة و لو شك فى البلوغ فلا شىء عليه .

الفصل التاسع عشر اذا اغمى عليه اغماء مستوعبا للوقت فان نوى قبل الاغماء لم يجب عليه القضاء و ان تداوى بالمفطر خلافا للمبسوط و كذا ان لم ينو الافطار قبله و لو نوى قبله الافطار قيل لا يقضى ايضا و قال المفيد يقضى و الاولى ان يقال ان كان بسببه قضى و الا فلا .

الفصل العشرون لا يصح من السكران و ان وجب عليه و يقضى ان كان بسببه و الا فلا مع سبق النية للصيام و مع سبق نية الافطار يقضى و ان لم يكن بسببه على الاحوط .

الفصل الحادى و العشرون النائم بحكم الصائم مع سبق النية للصيام او تجدد (جدد خ) النية قبل الزوال و لو نام اياما قضى ما لم ينو لها على الاصح و لو نوى الافطار قضى و كفر على الاحوط و لو انتبه حينئذ و جدد قبل الزوال صح عند من جوز تأخيرها اختيارا الى ما قبل الزوال .

الفصل الثانى و العشرون لو نوى انه يصوم غدا لسنة ست و ثلاثين بعد

المأتين والالف و كان سنة خمس و ثلاثين صح لعدم اشتراط التعيين اما لو كان عليه قضاء عن سنة خمس و ثلاثين فنواه من سنة اربع و ثلاثين فالاجود عدم الاجزاء لاعتبار التعيين فى القضاء .

الكف عن ذلك بحيث لو تركه الماسك لم يتناول من ذلك شيئاً بقصد الصيام صح و الاوجب القضاء .

القربة منه فاذا اسلم سقط القضاء و يجب على المرتد و لا يصح منه و يقضى بعد عوده الى الاسلام و لو نوى الصوم مسلماً ثم ارتد فى اثنا ثم عاد الى الاسلام قبل تناول المفطر قال الشيخ صح صومه و تنظر فيه العلامة و المتجه مذهب الشيخ ان استمر على النية (نية) الاولى و الا فاشكال و المستفاد من ظواهر الاخبار ما ذهب اليه الشيخ .

فيما يجب الامساك عنه وفيه فصول :

فى الاكل و الشرب وفيه مسألتان :

فى المعتاد ، يجب الامساك عن الاكل و الشرب المعتادين بالكتاب و السنة و الاجماع و المراد من المعتاد منهما ما جرت به عادة عامة الناس كاللحم و الخبز و الفواكه و ان لم تكن موجودة فى ساير البلدان كالصبار و الموز .

غير المعتاد كالحصى و البرد كمياء الانوار و عصارة الاشجار و ورقها كماء الخلاف و ماء الهندباء و ما اشبه ذلك و المشهور الصحيح وجوب الامساك عنه كالمعتاد على حد سواء و خالف فيه المرتضى كما نقل عنه ان ابتلاع مثل الحصى لا يفسد الصوم و حكاها العلامة فى المختلف عن ابن الجنيذ لان الاكل ينصرف الى المعتاد لانه المتعارف و بقى ما سواه على اصل الاباحة و احتج المشهور بأن الاكل و الشرب بتناول غير المعتاد كالمعتاد لصدق الاكل و الشرب على غير المعتاد حقيقة الغبار فان المشهور الذى عليه العمل و الفتوى انه يجب الامساك عن ايصاله الى الحلق و اول الحلق من مخرج الخاء

المعجمة فانه داخل فى الحلق وقال فى المسالك لا فرق فى ذلك بين غبار المحلل كالدقيق وغيره كالجص والتراب ولا يشترط كونه غليظا كما مر ومن ثم اطلق هـ، يعنى المحقق فى الشرائع وقال المحقق الثانى فى الحاشية هذا هو الاصح لكن يشترط فى الافساد بالغبار ان يكون غليظا عادة كغبار الجص والدقيق فلا عبرة بالقليل ولا بد من كونه على سبيل العمد حيث يمكنه التحرز عنه فلو نسى او لم يمكنه التحرز بحال من الاحوال فعدم الافساد به هو المتجه ولا بأس بالحاق الدخان الغليظ الذى تحصل منه اجزاء غليظة وتعدى (يتعدى خ) الى الحلق به وكذا بخار القدر ونحوه هـ، اقول وحجة القائلين بالافساد انه اوصل الى جوفه عمدا ما ينافى الصوم لصدق تناول عليه فكان مفسدا له وبما رواه فى التهذيب عن سليمان بن جعفر المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل فى انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر بمنزلة الاكل والشرب والنكاح هـ، والطعن فى سندها فيه وهن لان طريقه الى الصفار صحيح والصفار محمد بن الحسن ثقة ومحمد بن عيسى هو العبيدى والظاهر المشهور انه ثقة وسليمان بن جعفر المروزي على ما يعطيه النظر انه الجعفرى الثقة والظاهر ان الضمير فى سمعته يعود الى الرضا عليه السلام لانه من اصحابه والطعن فى متنها خلاف المعروف لان المضمضة والاستنشاق على ما هو المعروف انهما لا يفسدان الصوم الا اذا اوصل باحدهما الماء الى جوفه عمدا كما هو المراد فى الرواية بقرينة قوله عليه السلام متعمدا وكذلك شم الرائحة الغليظة التى تحصل منها اجزاء تصل الى الجوف كالكاפור مثلا لانه عليه السلام قد بين فى عدة مواضع ان المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة لا يفسد الصوم بحيث لا يكاد يخفى على احد فضلا عن مثل سليمان هذا مع علمه وعرفته وكذا لو كنس بيتا فيحمل قوله عليه السلام فدخل فى انفه وحلقه غبار على انه ادخله فى انفه وحلقه عمدا بقرينة نفي البأس عن ذلك لو دخل ذلك فى حلقه بغير ادخاله عمدا فى قوله عليه السلام فى رواية عمرو بن سعيد المدائنى قال سألته يعنى الرضا عليه السلام عن الصائم

يتدخن بعود او غير ذلك فتدخل الدخنة فى حلقه قال جائز لا بأس به قال و سألته عن الصائم يدخل الغبار فى حلقه قال لا بأس به، ففرق عليه السلام للسائلين بين الدخول بغير عمد بنفى البأس و بين الادخال عن عمد بالافساد و لزوم الكفارة و علله بانه بمنزلة الاكل و الشرب و النكاح فكما ان الاكل و الشرب و النكاح مع عدم العمد لا يفسد الصوم و لا بأس به كذلك الدخان و الغبار مع عدم العمد لا يفسد الصوم و لا بأس به و كما ان الاكل و الشرب و النكاح مع العمد يفسد الصوم و تجب به الكفارة كذلك ادخال الدخان و الغبار الى الحلق مع العمد يفسد الصوم و تجب به الكفارة لان هذه بمنزلة تلك لصدق الاكل و التناول عليها شرعا و لغة بل و عرفا لانهم يتخاطبون بينهم بأن فلانا ياكل التراب و يشرب الدخان.

فروع: الاول ربما وقع من بعض الناس توهم فى ان شرب دخان التتن لا يفسد الصوم و لا بأس به لانه ليس من المعتاد و ليس فيه رواية تمنع منه و اصله تساهل فى احكام الدين و عدم الكف عما لا يعلم فانه اذا قال لا دليل على التحريم مع ما سمع من اقوال المحرمين له فى شهر رمضان و انه يفسد الصوم كالاكل و الشرب يقال له انت تريد ان يروى لك (ذلك خ) ان يقول عليه السلام شرب التتن فى شهر رمضان يفسد الصوم لان التحريم حكم لا يثبت الا بنص الامام عليه السلام فنقول لك ايضا تحليله و عدم افساده للصوم مع (مع عدم خ) ثبوت صدق الشرب عليه لغة و عرفا حكم شرعى فارو لنا انه عليه السلام يقول ان شرب التتن فى شهر رمضان لا يفسد الصوم و لا بأس به فاذا لم يكن عندك دليل شرعى و لا عرفى و لا لغوى لا اجمالا و لا تفصيلا و لا تجد (لم تجد خ) دليلا من ذلك على الحكم الذى تدعيه فنحن عندنا دليل و هو ما سمعت من مساواة الدخان للغبار لغة و عرفا و شرعا كما ذكره الرضا عليه السلام فى رواية عمرو بن سعيد لعطفه عليه و جعل حكمهما (حكمهما خ) واحدا فى انهما لا بأس بهما مع وصوله الى الحلق بغير عمد كما ان الاكل للطبخ (للتبخ خ) و الشرب للماء لا بأس به مع وصوله الى الحلق بغير عمد و ذكره عليه السلام للغبار مع العمد انه عليه صوم شهرين متتابعين ثم علل عليه السلام ذلك بقوله فان ذلك له فطر بمنزلة الاكل و الشرب و النكاح

فجعل الدخان للاولى (فى الاولى خ) مساويا للغبار وجعل الغبار فى الثانية مساويا للاكل والشرب والنكاح ومساوى المساوى مساو فافهم وتنبه ولا تغفل وقد اطلنا فى هذا الفصل بما لا تقتضيه هذه الرسالة المختصرة ولكن لاجل رفع الشبهة التى يحتال بها الشيطان على المؤمنين ليبطل بها الصيام الذى هو ركن من اركان الاسلام اشرت الى جهة المأخذ مع ان المنع لو لم يكن له دليل الا الاحتياط و الموافقة لجمهور علماء الفرقة المحقة لم ينبغ تركه لمن يؤمن بالله واليوم الآخر فالقائل به مستند لقول الصادق عليه السلام عليك بالحائطة لدينك وقوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك الحديث ، اذ المشتهر بينهم فى الفتوى هو المراد او من المراد كما بيناه فى رسالتنا فى الاجماع والقائل بخلافه مستند الى هوى نفسه و ترخيصها فى خلاف ما فيه السلامة و براءة الذمة .

الثانى هل يكفى فى الافطار وصول المفطر الى الحلق للاكتفاء به فى كثير من الروايات و لصدق التناول عليه ام لا بد من وصوله الى الجوف و الاكتفاء بالحلق فى الذكر للزومه له غالبا لانه يؤدى الى الجوف و لانه المتبادر فى الاكل والشرب عرفا الظاهر الاول .

الثالث هل يشترط وصوله الى الحلق جريانه على المعتاد ام يكفى وصوله اليه ولو من الانف الظاهر الثانى .

الرابع هل يفسد الصوم ما وصل الى الباطن كالدماع و حجاب البطن ام لا بد من وصوله الى الحلق و المعدة الظاهر العدم خصوصا اذا وصل الى مصمت من الجسد .

الخامس لو بقى شىء من الطعام بين الاسنان و ابتلعه فسد صومه ان قصر فى التخليل و عليه القضاء و الافلا .

السادس لو بقى بين الاسنان من الطعام شىء و ابتلع ريقه الذى مر على المتخلف فان انفع الريق بطعمه فسد صومه و الافلا .

السابع لو جمع ريقه فى فمه و ابتلعه لم يضره و ان كان كثيرا .

الثامن لو انفصل ريقه عن الفم و ابتلعه او ابتلع ريق غيره بطل صومه .

التاسع لو اخرج لسانه وفيه ريقه ففيه اشكال و الظاهر عدم الافساد ما لم ينفصل .

العاشر لو ابتلع نخامة الصدر فان لم تتجاوز مخرج الخاء المعجمة فالصحيح عدم الافساد واما نخامة الرأس فقليل ان عسر اخراجها فكالصدرية و الا ففيها تردد والصحيح انها كالصدرية مطلقا .

الحادى عشر اذا مضغ العلك و بلع ريقه فان كان فيه اجزاء من العلك فسد صومه و الا لم يضر و ان وجد طعمه فيه قيل فسد صومه لان الطعم عرض لا ينتقل الا مع اجزاء صغار و قيل لا و هو الاقوى .

الثانى عشر يجوز ذوق الطعام و زق الطائر اختيارا اذا لم يبتلع منه شيئا و الا فسد صومه .

الثالث عشر لا بأس بالاكتهال و ان وجد طعمه ما لم يعلم دخول جزء منه فى حلقه و لو تنخم و رأى فى نخامته شيئا منه لم يضر و يكره الاكتهال بما فيه مسك او صبر .

الرابع عشر يجوز ان يستاك بالعود اليابس و بالرطب على كراهة .
الخامس عشر لو تميمض لصلوة الفريضة و دخل الماء فى حلقه بغير اختياره فلا بأس و لو كان للنافلة او للتبرد او عبثا فالمشهور وجوب القضاء و قال الشيخ و الكفارة و قيل لا شىء عليه مطلقا لرواية عمار الساباطى و الظاهر مذهب المشهور و لو امره الطبيب الحاذق بالمضمضة للتداوى فكما للفريضة (فكالفريضة خ) و مثل هذا غسل الفم لتنظيفه من بقايا الطعام او لازالة النجاسة على الاشبه .

السادس عشر لو اغتسل مرتبا فسبقه الماء الى حلقه فلا شىء عليه مستحبا او لمستحب و ان كان مرتما فالظاهر فساد صومه و غسله و عليه قضاء صومه خاصة دون الكفارة .

السابع عشر لو تدهن لم يضره و ان علم ان جسده تشرب بالدهن ما لم يعلم وصوله الى الحلق او المعدة فيجب اجتنابه و لا بأس بالتقطير فى الاذن .

الثامن عشر لا بأس بمص الخاتم للصائم و يكره مص النواة اذا لم يعلم
بوصول شيء الى حلقه من القطمير او الفتيل .

التاسع عشر لو دخلت في حلقه ذبابة لم يلزمه شيء .
العشرون لو قبل صبيبا او صبية فسبق الى حلقه من ريقهما شيء لم يكن عليه
شيء على الاصح للاذن في ذلك .

الحادى والعشرون كل ما يضر بالصوم انما يضر اذا فعله عامدا عالما ذا كرا
فلو فعله ناسيا او ساهيا لم يكن عليه شيء .

الثانى والعشرون ان يكون مختارا فلو اكره على الافطار او وجر في حلقه
بحيث لا يقدر على الامتناع لم يفطر اذا وجر في حلقه على هذا النوع ولا يلزمه
قضاء ولا كفارة ومثله من اكره حتى ارتفع قصده ولو لم يرتفع قصده ولكن
توعد بما فيه ضرر عليه مع قدرة المتوعد على ذلك وشهادة القرائن بانه يفعله به
ان لم يفطر فالمشهور انه لا يفطر بفعل ما اكره عليه فهو كالناسى وقال الشيخ يفسد
صومه لانه اختار دفع الضرر عن نفسه فيصدق عليه فعل المفطر اختيارا فيلزمه
القضاء كالمريض والاصح قول الاكثر لحسنة الفضلاء (و خ) قوله عليه السلام
التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله ويجب عليه ان يقتصر على ما
تندفع به التقية فلو تأدت بالاكل حرم الشرب وبالشرب حرم الاكل فلو فعل
الزائد فسد صومه ووجب عليه القضاء وهل تجب الكفارة اشكال من تناول ما
نهى عنه عمدا من غير تقية ومن عدم استناد الفساد الى خصوص فعل الزائد و
يتجه الاشكال على قول الشيخ بالافساد بما اكره عليه واما على قول الاكثر فلا
اشكال في وجوب الكفارة الا اذا كان جاهلا على الخلاف في معذوريته ومثل
ذلك الافطار في يوم يجب صيامه للتقية او الافطار للتقية قبل الغروب .

الثالث والعشرون لو اكل ناسيا فظن انه افطر فاكل عامدا فاكثرت المتأخرين
الى ان عليه القضاء للامر بالقضاء على من اكل عامدا مطلقا دون الكفارة لما دلت
عليه الروايات المتكثرة بمعذورية الجاهل وهو الاقوى .

الرابع والعشرون يجوز للرجال الاستنقاغ في الماء كما في الاحاديث

الصباح و لو استنقعت المرأة في الماء فالمنقول عن ابن البراج انه يوجب القضاء والكفارة لانها اوصلت مفطرا الى جوفها عمدا و قال ابو الصلاح يلزمها القضاء خاصة والاكثر انه مكروه ولا يلزمها شيء و الشهيد في اللمعة الحق بها الخنثى و الخصى الممسوح لمساواتهما لها في قرب المخرج المنفذ الى الجوف و الاشبه الكراهة و الاحوط القضاء و الكفارة .

الخامس و العشرون قال الشيخ في المبسوط و العلامة في المختلف و جماعة اذا صب الدواء في الاحليل افسد الصوم لوصول المفطر الى الجوف و قيل لا يفسد الصوم لعدم صدق اسم الاكل و الشرب عليه و الاصح الثاني و الاحليل مخرج البول و هو ثقبه الذكر و مثله ما لو طعن نفسه برمح او داوى كذلك و الاصل البراءة في ذلك كله .

السادس و العشرون لو طلع الفجر و في فمه طعام لفظه و ان ابتلعه بعد تحقق الفجر عمدا لزمه القضاء و الكفارة و لو امسكه في فمه حتى يتحقق الفجر فبلعه سهوا فالظاهر عدم لزوم شيء و لا يلحق تركه في فمه بترك مقدمة الواجب .

السابع و العشرون اذا تمضمض الصائم كره له ان يبلع ريقه قبل ان يبصق ثلاث مرات و مثله من ذاق الطعام و زق الطائر بل و الاستياك بالعود الرطب مع عدم بقاء شيء من ذلك و الا حرم و لزمه ما يلزم الاكل عمدا .

الثامن و العشرون يجوز ان يمص لسان امرأته لما روى صحيحا انه لا بأس به للصائم اذا لم ينفصل من ريقها شيء في فمه فان انفصل وجب ان يبصقه و يستحب ان يبصق ثلاثا فان انفصل و ابتلعه عمدا اختيارا لزمه ما يلزم شارب الماء عمدا .

الفصل الثاني في النكاح و ما يلحق به و فيه مسألتان :

الاولى يجب امساك الصائم عن الجماع في القبل فانه مفسد للصيام باجماع المسلمين و في دبر المرأة قولان و المشهور انه كالقبل لفحوى قول امير المؤمنين عليه السلام اتوجبون عليه الحد و الرجم و لاتوجبون عليه صاعا من ماء هـ، فان من اوجب به الغسل اوجب به افساد الصوم .

الثانية انزال المنى عمدا مفسد للصوم من رجل او امرأة فى نوم او يقظة بجماع او غيره بلا خلاف ويتفرع على ذلك فروع:

الاول لو جامعها فى غير الفرجين سواء كان بين عضوين كما لو كان فى يدها او طى الركبة او بين يديها وجنبها او فى احد ابطينها او فى ثقبه فى جسدها غير القبل والدبر وما اشبه ذلك فان انزل فسد صومه والا فلا.

الثانى لو اوقب فى الغلام فى دبره بأن غيب الحشفة فان انزل فسد صومه و الا فقولان و المشهور الصحيح الافساد لفحوى قوله عليه السلام المتقدم و للاجماع المركب و لو ادخل بعض الحشفة فلاحوط الافساد و ان لم نقل بالاحتياط فى الغسل.

الثالث لو وطأ خنثى مشكلا او وطأ الخنثى المشكل امرأة فمن انزل منهما فسد صومه و الا فان وطأ واضح مشكلا فى دبرها او فى قبلها و (او خ) وطأت المشكل الموطوءة امرأة فسد صوم الواطئ و الموطوءة فى دبرها و الموطوءة فى قبلها اذا وطأت امرأة.

الرابع وطء الميتة كوطء الحية فى القبل والدبر و لو اولج فى فرج مقطوع او استدخلت ذكره مقطوعا فالظاهر فساد صومهما و لو لف ذكره فى خرقة فادخله فى فرج المرأة حتى غابت الحشفة لم يبعد فساد صومهما لحصول التقاء الختانيين المراد منه المحاذاة.

الخامس لو وطئ بهيمة فان انزل افسد صومه و ان لم ينزل فقليل يفسد صومه و يجب عليه القضاء و الكفارة لان ذلك تبع لوجوب الغسل و وجوب الغسل ثابت لفحوى قول امير المؤمنين عليه السلام اتوجبون عليه الحد و الرجم و لاتوجبون عليه صاعا من ماء و قال الشيخ فى الخلاف مقتضى المذهب ان عليه القضاء لانه لا خلاف فيه و اما الكفارة فلا تلزمه لان الاصل براءة الذمة و قال العلامة فى التحرير و الاقرب عندى عدم الافطار على اشكال و انا اقول الاقرب عندى الاول بلا اشكال.

السادس لو تساحقت امرأتان فانزلتا فسد صومهما و وجب عليهما القضاء و

الكفارة و ان لم تنزلا فلا فساد و لو انزل احديهما اختص الحكم بها و كذا
المجبوب الذى لم يبق من قضيبه قدر الحشفة .

السابع من انزل فى نهار شهر رمضان حيث يجب عليه صيامه عمدا فسد
صومه سواء كان بجماع ام باستمناء بخضخضة او لمس او تذكر مع اعتياده او نظر
كذلك و غير ذلك مما يكون موجبا للانزال .

الثامن قال الشيخ لو نظر الى ما لا يحل (له خ) النظر اليه بشهوة عامدا فامنى
فعليه القضاء و ان كان نظره الى ما يحل له النظر اليه فامنى لم يكن عليه شىء فان
اصغى او تسّمع الى حديث فامنى لم يكن عليه شىء هـ، و الظاهر انه ان كانت
عادته مع النظر بشهوة انه يمنى وجب القضاء و الكفارة سواء كان النظر الى ما
لا يحل او الى ما يحل و الا فلا شىء عليه و كذا اذا اصغى او استمع مع التصور لا
مطلقا نعم لو تعمد الاصغاء و الاستماع بشهوة و لم تكن عادته الامناء فهنا لا يبعد
وجوب القضاء خاصة اذا امنى فيكون النظر و الاستماع مع الاعتقاد موجبا للقضاء و
الكفارة و بدون الاعتقاد مع التصور موجبا للقضاء خاصة و بدونهما لا شىء فيهما .
التاسع لو فكر باختياره و تصور مع الاعتقاد فكالناظر و المستمع و لو كانا
بغير اختياره كصاحب الوسوسة و ان اعتاد الامناء فالظاهر عدم الافطار .

العاشر لو قبل و لم يمن مع الاعتقاد حرم الفعل و لا شىء عليه و ان امنى
فكالمجامع و مع عدم الاعتقاد كان مكروها و ان امنى حينئذ لم يبعد وجوب
القضاء خاصة و لو امذى مع اعتياد الامناء لم يفسد صومه و مع عدم الاعتقاد اذا
امذى تشدد الكراهة .

الحادى عشر لو طلع الفجر حال الجماع وجب عليه النزاع بقصد القطع و لو
قصد به الجماع فسد صومه و وجب عليه القضاء و الكفارة كذا قيل و هو قوى .

الثانى عشر لو علم من نفسه انه ان نام نهارا احتلم قيل يحرم النوم و قيل تركه
احوط و الاولى ان يقال انه ان اضطر الى النوم نام فان احتلم لم يلزمه شىء اذ
العادة لا تجب و ان لم يضطر فالاحوط تركه فان نام حينئذ و احتلم ففي الافساد
اشكال و على الاول لو نام و احتلم وجب القضاء و الاصل براءة الذمة من الزيادة

عليه .

الثالث عشر لو نام ليلا و علم من عادته انه لا ينتبه قبل الفجر و انه اذا نام احتلم و امكنه العزم على الانتباه قبل الفجر فى وقت يمكنه ان احتلم ان يغتسل فيه قبل الفجر فالظاهر انه لا يلزمه شىء لما قلنا من ان العادة لا تجب .

الرابع عشر قال العلامة فى التحرير ان جامع قبل الفجر ثم طلع و هو على حاله فان لم يعلم ضيق الوقت نزع و اتم صومه من غير ان يتحرك حركة الجماع و وجب عليه الغسل و القضاء ان كان قد ترك المراعاة و لو نزع بنية المجامعة افطر و وجب عليه القضاء و الكفارة و لو راعى الفجر و لم يظن قرب فجامع ثم نزع مع اول طلوعه لم يفسد صومه انتهى ، و قوله ان لم يعلم ضيق الوقت يعنى عند ارادة الجماع ثم تبين له الضيق فى حال الجماع نزع و ان لم يكن راعى قبل الجماع و وجب عليه الغسل و القضاء خاصة و هو جار على القاعدة و مثله لو اخبره غيره واحدا و ان كان عدلا بضيق الوقت فلم يلتفت او اخبره بسعة الوقت فركن اليه و لم يراع مع امكان المراعاة او اخبره بطلوع الفجر فظن كذبه فواقع ثم تبين كونه فى الفجر او اخبره بدخول الليل كذلك كل ذلك مع القدرة على المراعاة و لم يراع و لو ظن دخول الليل لظلمة فجامع ثم تبين خطاء ظنه فعليه القضاء خلافا للشيخ .

الفصل الثالث فى باقى ما يجب الامساك عنه و فيه مسائل :

الاولى يجب الامساك عن الكذب من الصائم و غيره الا انه منه اشد عقوبة و ان كان الكذب على الله و على رسوله صلى الله عليه و آله و على الائمة و فاطمة عليهم السلام فذهب الشيخان و المرتضى فى الانتصار و فى الدروس و هو المشهور الى انه مفسد للصوم و يجب به القضاء و الكفارة و قال بعض اصحابنا انه مفسد و يجب به القضاء خاصة لانه لازم للمفطر للصوم و لقوله عليه السلام فى رواية سماعة قد افطر و عليه قضاؤه و قال المرتضى فى الجميل و ابن ادريس فى السرائر انه محرم و لا يفسد الصوم للاصل و رواية منصور بن يونس ضعيفة لانه واقفى و حمل الافطار فيها على قلة ثواب الصوم و كذا رواية سماعة و المشهور احوط و مقتضى الاعتبار الصحيح انه لا يفسد الصوم .

الثانية الظاهر وجوب الامساك عن الارتماس بالماء (فى الماء خ) و ذهب ابن ادريس الى انه مكروه و الشيخ الى انه محرم و لا يوجب قضاء و لا كفارة و ذهب الاكثر الى انه مفسد للصوم و فى صحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء هـ، و اقل مساواته لهذه الامور انه مفسد للصوم و اقل المفسد ايجاب القضاء لما ذكر و هو الظاهر عندى .

تمة فيها مباحث :

الاول لو غمس رأسه كله فى الماء دفعة عرفية تحقق الارتماس الممنوع منه و لو كان على التعاقب بأن يغمس جزءا و يظهر جزءا لم يكن ممنوعا منه و لو انغمست المنافذ كالانف و الاذنين و بقى شىء من منابت الشعر خارج (خارجا ظ) عن الماء فالاصح عدم التحقق .

الثانى لو غمس رأسه خاصة دون جسده ففيه احتمالان و الاقوى صحة التحريم .

الثالث لو ارتمس ناسيا صح صومه و صح غسله و لو كان جاهلا للحكم بنى حكمه على معذورية الجاهل و عدمها و فيه ثلاثة اقوال المشهور مساواته للعامد و الثانى معذوريته مطلقا و على هذا يصح غسله و صومه و على الاول يبطل صومه و غسله ان وقع حال الارتماس او حال الاستقرار و لو وقع حال الاخذ فى رفع الرأس فالظاهر الصحة و الثالث التفصيل و هو المعذورية فى المسائل النادرة الوقوع و عدم المعذورية فيما تعم به البلوى و على هذا فالظاهر ان هذه مما تعم به البلوى فيكون حكمه حكم الاول ، الثالث مقتضى اطلاق النص و كلام الاصحاب عدم الفرق بين صوم الفريضة و النافلة و حينئذ اذا قلنا بأن الارتماس مفسد للصوم كان حكمه فى النافلة حكم الاكل فيها فان جوزنا ذلك اختيارا صح غسله و ان منعناه بطل غسله للنهى عنه ، الرابع اذا ارتمس ناسيا صح غسله و صومه لعدم توجه النهى اليه .

الثالثة يجب الامساك عن البقاء على الجنابة عامدا حتى يطلع الفجر من غير

ضرورة على الأشهر الأظهر بل ادعى عليه الإجماع ويجب به القضاء والكفارة و
هنا مباحث :

الأول إذا طهرت الحائض من حيضها قبل الفجر هل يجب عليه (عليه ظ)
الاجتسال للصوم كالجنب أم لا الإحوط ذلك لرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه
السلام قال إذا طهرت بليل من حيضها ثم توانت أن تغتسل في رمضان حتى
أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم هـ، وقيل لا يجب رجوعاً إلى أصل البراءة و
استضعافاً للرواية من حيث السند والعمل على الأول أولى لانجبار السند الرواية
بعمل كثير وبالأخذ بالاحتياط .

الثاني هل يختص هذا الحكم بشهر رمضان وقضائه لتصريح الروايات بهما
وعدم ذكر ما سواهما أم يشتمل (يشمل خ) غيرهما كما هو معلوم من تعميم كلام
الأصحاب والأرجح عندي اختصاص هذا الحكم بشهر رمضان وقضائه لذكرهما
وسكوت الشارع عما سواهما ولم يكن سكوته غفلة والإحوط للعامل اعتبار
التعميم .

الثالث الظاهر وجوب اعتبار أعمال المستحاضة في صحة الصوم من
الاجتسال وبعضهم خصها بالاجتسال التي تقع في يوم الصيام كغسل المتوسطة
لصلوة الصبح وغسل الكبرى للصبح وللظهر وحكم بعدم توقف صحة صوم يوم
على غسل صلوة المغرب بعده وأما غسل صلوة المغرب من ليلة التي قبله فتردد
فيها من أنها إنما يصح صومها إذا كانت طاهرة أو بحكم الطاهر ولا تكون بحكم
الطاهر إلا بالأعمال وهذا منها ومن أن ذلك الوقت خارج عن وقت الصوم وعما
يرتبط به واعتبار كونها بحكم الطاهر إنما هو فيه وفيما يرتبط به والوجود عدم
الاعتبار وبعضهم اعتبر اجتسال (الليلة خ) التي بعد يوم الصيام وهو ضعيف و
بعضهم اعتبر من ذلك جميع أعمالها من الوضوء وتغير (تغيير خ) القطنية وتطهير
الموضع والاجتسال السابقة واللاحقة الخارجيتين (الخارجيتين خ) والأصح الأول
ولا يخفى أن اعتبار جميع الأعمال من الاجتسال وغيرها فيه وفيما يرتبط به إحوط .
الرابع هل يجب التعميم (التيمن خ) على الجنب والحائض إذا طهرت و

المستحاضة للصيام مع تعذر الغسل لقيام الطهارة الترابية مقام المائية في كل مواردھا او جلھا ام لا لاختصاص الامر بالغسل فاذا تعذر سقط و الاصل عدم وجوب غيره الاحوط الاول و على الوجوب الاحوط هل يجب البقاء عليه الى الفجر لانه لا يرفع المانع و انما يرفع المانع فاذا بطل بنوم او غيره عاد المانع (للمنع خ) لوجود المانع بخلاف الغسل لانه يرفع المانع ام لا يجب لان انتقاضه بعد تحققه و بعد تحققه يسقط التكليف به ثانيا الاقوى الاول لوجود السبب المقتضى المسبب (للمسبب خ).

فروع: الاول لو اجنب او احتلم فنام عازما على عدم الغسل الى ان يطلع الفجر بطل صومه على الصحيح من المذهب و لزمه القضاء و الكفارة. الثاني لو تعمد البقاء على الجنابة الى ان يطلع الفجر الثاني فكذلك من لزوم القضاء و الكفارة.

الثالث لو اجنب و احتلم و لم يعزم على الغسل قبل الفجر فان عزم على تركه فهو ما مر و ان لم يعزم كما لو كان ساهيا عنه فلا شيء عليه. الرابع لو نام ناويا للغسل قبل الفجر و لم ينتبه حتى طلع الفجر صح صومه و ليس عليه شيء لعدم توجه التكليف اليه.

الخامس لو انتبه بعد نومه ثم نام ثانيا ناويا للغسل قبل طلوع الفجر فلم ينتبه حتى طلع الفجر فعليه قضاء ذلك اليوم عقوبة كما قال الصادق عليه السلام لان النوم الثانية محرمة قبل الغسل لاستلزامها المحرم مطلقا بخلاف الاولى مع العزم على الغسل قبل الفجر مع اعتياد الانتباه او اغلبية امكانه لا مطلقا.

السادس لو انتبه من النوم الثانية ثم نام قبل ان يغتسل ناويا للغسل قبل ان يطلع الفجر و لم ينتبه حتى طلع الفجر وجب عليه القضاء و الكفارة على المشهور لتفريطه و تساهله بما يلزم من تركه افساد الواجب عمدا و تهاونه بعزائم الله سبحانه من غير ضرورة مرة بعد اخرى.

الرابعة الامساك عن الحقنة و قد اختلف الاصحاب في حكمها في الصوم فقال ابن الجنيدي يستحب تجنب الحقنة و قال علي بن الحسين بن بابويه لا يجوز

للمصائم ان يحتقن وقال المفيد انها تفسد الصوم و اطلق و لم يفصل و قال الشيخ و ابن ادريس فى التحريم (تحرم الحقنة خ) بالمائع خاصة و لا يجب بها قضاء و الكفارة (ولا كفارة خ) واستوجه صاحب المعتبر تحريم الحقنة بالمائع والجامد و الظاهر من ادلة (الادلة خ) عندى ما ذهب اليه الشيخ و ابن ادريس من التحريم بالمائع خاصة من دون افساد (فساد خ) و الاحوط ما ذهب اليه المفيد من كونه مفسدا للصوم.

المطلب الثالث فيما يترتب على ذلك و فيه مسائل :

الاولى يجب القضاء و الكفارة بسبعة اشياء بالاكل و الشرب المعتاد و غيره كما تقدم و غير المعتاد تقدم فيه خلاف المرتضى و ابن الجنيدي و بالجماع حتى تغيب الحشفة فى قبل المرأة و دبرها و دبر الغلام على الخلاف المتقدم و الظاهر غيبوبة الحشفة كلها فى دبر الغلام هنا و ان لم نعتبر غيبوبتها كلها فى باب المصاهرة بل يكفى البعض هناك فى تحريم ام المفعول و اخته و ابنته على الفاعل بمجرد الايقاب و فى قبل البهيمة و دبرها على الاحوط كما تقدم و بتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر و كذا لو نام غير ناو للغسل حتى يطلع الفجر عمدا و بالنومة الثالثة عمدا حتى طلع الفجر و بالاستمناء بأى وضع كان عمدا مختارا و بايصال الغبار و الدخان على نحو ما تقدم.

الثانية تجب الكفارة فى صوم شهر رمضان و قضائه بعد الزوال و فى النذر المعين و فى صوم الاعتكاف اذا وجب بنذر و شبهه و بالشروع فى اليوم الثالث و لا تجب الكفارة فيما عدا ذلك مثل النذر غير (الغير خ) المعين و المندوب و مثل صوم الكفارات و ان افسد الصوم و قد تقدم ان من تناول ناسيا فظن فساد صومه فافطر عمدا فسد صومه و وجب عليه القضاء و الاقوى عدم وجوب الكفارة و من وجر فى حلقه او اكره اكرها يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه و لو خوف فافطر وجب عليه القضاء على الاظهر و لا تجب عليه الكفارة.

الثالثة كفارة افطار شهر رمضان عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرا بين الثلاثة على الاصح وفاقا للشيخ و المرتضى و ابن ادريس

وسلار وغيرهم وقال ابن ابي عقيل والمرتضى فى احد قوليه بالترتيب العتق ثم صيام شهرين ثم اطعام ستين مسكينا ولو افطر بمحرم قال ابن بابويه والشيخ فى كتابى الاخبار تجب كفارة الجمع عليه العتق وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا لصحيفة عبدالسلام بن صالح الهروى على رأى العلامة فى التحرير عن الرضا عليه السلام وفيها قال عليه السلام فمتى جامع الرجل حراما او افطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة هـ، ولا بأس به مع لحاظ الاحتياط وان كان حملها على الاستحباب اظهر.

الرابعة لو افطر وقتا نذر صومه على التعيين لزمه القضاء والكفارة واختلف الاصحاب فى كفارة خلف النذر فذهب الاكثر الى انها كبرى مخيرة وذهب المحقق فى النافع وابن بابويه الى انها كفارة يمين عتق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم ومع العجز صيام ثلاثة ايام وقيل كفارة نذر الصوم كفارة شهر رمضان وكفارة غير نذر الصوم كفارة يمين واختار هذا الشيخ على وهو الاقرب عندى.

الخامسة الكذب على الله ورسوله والائمة عليه وعليهم السلام ذهب المرتضى والشيخ وجماعة الى انه موجب للقضاء والكفارة ومنع غيرهم من الافساد وبعضهم جعل فيه القضاء خاصة والاحوط الاول والاشبه الثانى.

السادسة الارتماس وهو حرام وقيل يجب به القضاء والكفارة وقيل مكروه والاولى وجوب القضاء خاصة كما تقدم.

السابعة الحقنة بالمائع قد تقدم انها تحرم ولا يجب بها قضاء ولا كفارة على الظاهر وعلى الاحوط تفسد الصوم.

الثامنة يجب القضاء فى الصوم الواجب المعين بتسعة اشياء:

الاول فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها.

والثانى بالافطار اخلاذا الى قول من اخبر بأن الفجر لم يطلع مع القدرة على

مراعاة الفجر ويكون طالعا.

و الثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوعه و الاكل لظنه كذبه .

و الرابع بالافطار ركونا الى من اخبر بدخول الليل ثم تبين فساد خبره .

و الخامس بالافطار للظلمة الموهمة لدخول الليل ثم تبين خلافه و ان كان الافطار مع ظنه دخول الليل جائزا هذا اذا لم يتعسر عليه تحصيل العلم وفاقا للمفيد و من سلك مسلكه و ما ورد مما يدل على عدمه فمحمول على من افطر مع ظنه دخول الليل اذا تعسر عليه تحصيل العلم بذلك .

و السادس تعمد القىء و قد اختلف فيه الاصحاب كما تقدم فذهب الشيخ و اكثر الاصحاب الى انه موجب للقضاء خاصة و قال ابن ادریس انه يحرم و لا يجب به قضاء و لا كفارة و حكى المرتضى عن بعض اصحابنا انه موجب للقضاء و الكفارة و عن بعضهم انه ينقص الصوم و لا يبطله و المعتمد الاول و لو ذرعه اى سبقه بغير اختياره لم يفطر اجماعا اذا لم يرجع منه الى جوفه باختياره و الا وجب القضاء و الكفارة فان (و ان خ) كان الراجع بعد تجاوزه مخرج الخاء المعجمة الى الفم فالاجود وجوب القضاء و ثلاث كفارات .

و السابع بدخول الماء الى الحلق للتبرد فابتلعه سهوا فعليه القضاء خاصة و ان كان للمضمضة فلا شيء عليه قال فى المنتهى و هذا مذهب علمائنا .

و الثامن معاودة الجنب للنوم ثانيا حتى يطلع الفجر ناويا للغسل قبل طلوع الفجر كما تقدم و فيه القضاء خاصة .

و التاسع من نظر الى من يحرم عليه نظرها بشهوة فامنى و لم يكن من عادته ذلك فعليه القضاء على قول بخلاف ما لو كانت ممن يحل له نظرها لم يجب و قد تقدم ما نختاره .

التاسعة المنفرد برؤية هلال شهر رمضان اذا افطر عليه القضاء و الكفارة لثبوت الشهر فى حقه و عدم ثبوته عند غيره لا يسقط تكليفه به خلافا لبعض العامة حيث اسقط الحكم عنه لو شهد فردت شهادته لكونه واحدا او لفسقه فانه حينئذ لو افطر عمدا سقط عنه التكليف به و هو باطل .

العاشرة يجوز الجماع ليلا حتى يبقى لطلوع الفجر مقدار ايقاعه و الغسل و

لو علم ضيق الوقت عن ذلك فجامع لزمه القضاء والكفارة و لو ظن السعة فمع
المراعاة لا شيء عليه و الا فعليه القضاء خاصة .

الحادية عشر تتكرر الكفارة بتكرر موجبها ان كان في يومين او اكثر سواء
كفر عن الاول ام لا حكى الاجماع على ذلك في المنتهى و لو كان تكرر الموجب
في يوم واحد قال الشيخ في المبسوط ليس لاصحابنا فيه نص و الذى يقتضيه
مذهبنا انه لا تتكرر الكفارة واختاره ابن حمزة و المحقق و جماعة و قال المرتضى
تتكرر بتكرر الوطى و قال ابن الجنيد ان كفر عن الاول تعدد و الاتحاد و قال في
المختلف ان تغاير جنس المفطر تعددت سواء اتحد الزمان ام لا كفر عن الاول ام
لا و ان اتحد جنس المفطر في يوم واحد فان كفر عن الاول تعددت الكفارة و الا
فلا و رجح المحقق الثانى التكرر مطلقا و قال في المسالك الاصح تكررها بتكرار
(بتكررخ) الجماع و مع تخلل التكفير و مع اختلاف نوع الموجب و هو الاصح
عندى قال في المسالك و الاكل و الشرب مختلفان و يتعددان بتعدد الازدراء و
الجماع بالعود بعد النزاع .

الثانية عشر اذا فعل موجب الكفارة ثم سقط عنه (فرض الصوم خ) بسفر او
حيض او شبه ذلك فهل تسقط الكفارة ام لا قال الشيخ بعدم السقوط لاستقرار
الكفارة قبل عروض المسقط و به قال اكثر الاصحاب و ادعى في الخلاف عليه
الاجماع و حكى المحقق و غيره السقوط و اختاره العلامة و منهم من فرق بين ما
اذا كان المسقط لفرض الصوم اختياريا كالسفر فلا تسقط الكفارة و بين ما اذا كان
غير اختيارى كالحيض فتسقط الكفارة و الاقوى الاحوط عدم السقوط مطلقا .

الثالثة عشر من افطر في شهر رمضان عالما عامدا عزر فان عاد عزر ثانيا فان
عاد فالاصح انه يعزر ثالثا فان عاد قتل في الرابعة و قيل يقتل في الثالثة و انما يقتل
في الثالثة او الرابعة اذا رفع امره الى الحاكم و عزره و اما لو لم يرفع فانما يجب
عليه التعزير خاصة و ان زاد على الرابع و لا يقتل الا بعد التعزير كما قلنا .

الرابعة عشر من افطر مستحلا و قد ولد على الفطرة فهو مرتد يقتل و
لا يستتاب و لو لم يعرف قواعد الاسلام عرف ذلك ثم تجرى عليه احكام المولود

على الفطرة.

الخامسة عشر اذا وطأ زوجته وهما صائمان فان طاعته فسد صومهما وعلى كل واحد منهما كفارة عن نفسه ويعزر كل منهما بخمسة وعشرين سوطا وعلى كل منهما القضاء وان اكرهته فعليها القضاء وكفارة عنها خاصة على الصحيح ولا شيء عليه وقيل يفسد صومه اذ لولا شهوته لما انعظ والاول مختار الشيخ في الخلاف والثاني مختاره في المبسوط وعلى الثاني تتحمل الكفارة عنه فعليها كفارتان وهذا احوط والاول اظهر وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا تعزيرا وعليه كفارتان عنه وعنهما ولزمه قضاء صومه وهي لم يفسد صومها ولو كان اكرهها لها بالضرب لا بالجبر حتى مكنته من نفسها قيل لزمها القضاء ولا كفارة عليها لانها دافعة للضرر عن نفسها كالمرض والاقوى سقوط القضاء اذا انتفى ميلها والاحوط القضاء وكذا يصح صومها ان وطأها نائمة وعليه كفارتان في المضروبة والنائمة (وقيل كفارة واحدة لصحة صومهما وظاهر الاطلاق الاول ولا فرق في الزوجة بين الدائم والمتمتع بها وفي الامة وجهان والاقرب التحمل عن الامة الكفارة كالزوجة خ).

السادسة عشر لو زنى بالاجنبية فان طاعته فعلى كل واحد منهما كفارة ولو اكرهها فوجهان من عدم دخولها في معنى الزوجة ومن عظم الاثم في الاجنبية وقال في القواعد والاقرب التحمل عن الاجنبية والامة لرواية المفضل وعلى هذا مع ما نختاره من كفارة الجمع على من افطر بالمحرم تلزمه اربع كفارات ويحتمل بعيدا است كفارات.

السابعة عشر لو تبرع شخص بالتكفير عمن وجب عليه جاز سواء كان المكفر عنه حيا ام ميتا ولا يجوز التبرع بالصيام عنه الا بعد موته.

الثامنة عشر الاطعام لكل مسكين مد من الحنطة او الشعير او التمر وقال الشيخ لكل مسكين مدان والاصح الاول.

التاسعة عشر لو عجز عن الاصناف الثلاثة صام ثمانية عشر يوما وذهب الصدوق وابن الجنيد ان التصديق بالممكن مقدم على الثمانية عشر يوما والعلامة

فى المنتهى جعل الثمانية عشر بعد العجز عن الشهرين كما هو المشهور والتصديق
بالممكن بعد العجز عن الثمانية عشر والشهيد فى الدروس جمع بين الروايتين
رواية ابي بصير وسماعة فى تقديم الثمانية عشر ورواية عبدالله بن سنان فى
تقديم التصديق بالممكن بالتخير بينهما وهو قريب .

العشرون و لو عجز عن الشهرين المتتابعين و قدر عليهما بالتفريق فقل
تقدم (يقدم خ) على الثمانية عشر و هو قريب من جهة الاعتبار بعيد من جهة
اطلاق الاخبار و لو صام شهرا ثم تجدد له العجز احتمل وجوب تسعة و احتمل
وجوب الثمانية عشر و هذا احوط لانها بدل عن المبدل و هو الشهران و لا يتحقق
المبدل ببعضه .

الحادية و العشرون هل يشترط فيها التتابع كالشهرين لانها بدل من
المشروط بالتتابع ام لا لاطلاق الخبر مع الامر بالسكوت عما سكت الله و الاصل
عدم التكليف به و لا يلزم فى البدلية التساوى فى كل شىء .

الثانية و العشرون لو عجز عن شهرين و قدر على شهر فالاولى وجوبه اذ
لا يسقط الميسور بالمعسور و لا ينتقل الى الثمانية عشر على الاحوط و لقوله صلى
الله عليه و آله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و لو عجز عن اطعام الستين و
تمكن من اطعام ثلاثين و لو تمكن من صيام شهر و الصدقة على ثلاثين استقرب
العلامة وجوبهما معا و لا بأس به .

الثالثة و العشرون اذا عجز عن الصوم اصلا و بدلا استغفر الله فانه كفارته
كما دلت عليه الاخبار .

الرابعة و العشرون حد العجز عن التقصير ما يصرفه فى الكفارة فاضلا عن
قوته و قوت عياله ذلك اليوم و ليلته .

الخامسة و العشرون اذا عجز عن الكفارة حتى كان فرضه الاستغفار بدلا من
الكفارة سقطت الكفارة و لا يسقط القضاء .

المطلب الرابع فىمن يصح صومه و فيه ابحاث .

الاول البلوغ شرط فى وجوب الصوم فلا يجب على الصبى و ان اطاقه و حد

البلوغ في الذكر خمس عشرة سنة تامة و لو ملفقة من الساعات والدقائق في اليوم من الشهر المنكسر فانه بعد ثلاثين يوما او انبات الشعر الغليظ على العانة او الاحتلام و في الانثى تسع سنين تامة و لو ملفقة كذلك او الانبات و الحيض و الحمل و النفاس دالة على سبق البلوغ.

الثاني يستحب للولى تمرين الصبي و الصبية بالصوم اذا اطاقاه و ذلك لست سنين و يشدد عليهما اذا بلغا السبع السنين مع المكنة و الظاهر ان صوم الصبي المميز شرعى و نيته صحيحة و ينوى الوجوب لقول الصادق عليه السلام تجرى عليه الاحكام و ان لم يحتلم خلافا لابى حنيفة حيث قال ليس بشرعى بل هو امساك للتأديب و تبعه جماعة من اصحابنا.

الثالث العقل شرط فى وجوب الصوم و صحته فلا يصح صوم المجنون و لا يؤمر به كالصبي و لو كان دوريا فان افاق يوما تاما و جب صومه و الا فلا.

الرابع المغمى عليه بحكم المجنون سواء سبقت النية ام لا اذا كان مستوعبا و تقدم حكمه من جهة القضاء و لو تجدد الاغماء فى اخر جزء من النهار قال العلامة بطل صوم ذلك اليوم خلافا للمفيد و الوجه عندى الصحة لسبق النية وفاقا للمفيد.

الخامس الاسلام شرط فى صحة الصوم لا فى وجوبه على الصحيح فيجب على الكافر و لا يصح منه و يسقط القضاء عنه اذا اسلم تفضلا منه سبحانه و ترغيبا فى الاسلام و المرتد يقضى ما فاتة زمان رده.

السادس الطهارة من الحيض و النفاس شرط فى صحة الصوم فلو وجد احدهما فى اخر جزء من النهار بطل صيام ذلك اليوم و يستحب لهما (لها خ) الامساك تأديبا اذا رأتاه بعد الزوال و لو امسكت احديهما و نوت الصوم لم ينعقد و ان لم يعلم بالتحريم و عليها (عليهما خ) القضاء بعد الطهر و لو انقطع دمهما بعد طلوع الفجر الثانى لم ينعقد صومهما و يجب القضاء و حكم المستحاضة اذا فعلت ما يجب عليها حكم الطاهر و اذا لم تفعل حكم الحائض.

السابع لا يصح الصوم الواجب من المسافر الذى يجب عليه قصر الصلوة الا من نذر الصوم المقيد بالسفر و الحضر و يصح ممن له حكم المقيم كالعاصى

بسفره و ككثير السفر و ناوى اقامة عشرة او مضى عليه ثلاثون يوما مترددا و العاجز عن دم المتعة يصوم ثلاثة ايام فى الحج و ان كان مسافرا و من افاض من عرفات قبل الغروب عامدا و عجز عن البدنة فانه يصوم ثمانية عشر يوما و ان كان مسافرا و قال المفيد يجوز فى السفر صوم ما عدا شهر رمضان و ليس بجيد لقوله صلى الله عليه و آله ليس من البر الصيام فى السفر و قال صلى الله عليه و آله لا يحل الصوم فى السفر فريضة و غيره و هو معصية هـ، و قوله صلى الله عليه و آله فريضة اى ما وجب (اى واجب خ) بنص القرآن و غيره اى ما وجب بالسنة و اما صوم النافلة فيجوز فى السفر على كراهة بمعنى نقص ثوابه الا صوم ثلاثة ايام فى المدينة للحاجة فلا كراهة فيها .

الثامن تقدم ان المريض لا يصح منه الصوم اذا كان مضرا به و لو صام لم يجزه و لو لم يضر به وجب و كل وجع يضر به الصوم يمنع منه لا فرق فيها بين وجع العين او السن او الحمى دائمة و غير دائمة و غير ذلك و الضرر بين بقاء البرء او الزيادة او شين يظهر فى الجلد او غير ذلك و المرجع فى معرفة المانع الى الانسان نفسه بل الانسان على نفسه بصيرة و الى من له بصيرة من علم او تجربة .

التاسع التائم يصح منه الصوم اذا سبقت منه النية و ان استمر الى الليل و لو طلع الفجر عليه نائما فمن لم يكتف بالنية الواحدة للشهر او لم ينو او نوى قبل ذلك الافطار وجب عليه القضاء الا ان ينتبه قبل الزوال فيجدد النية .

العاشر اذا ترك المجنب الغسل عامدا مع القدرة حتى يطلع الفجر بطل صومه و وجب عليه القضاء و الكفارة و لو استيقظ بعد الفجر جنبا انعقد صومه عن شهر رمضان و النذر المعين و لا ينعقد عن قضاء شهر رمضان و لا عن نذر مطلق قال الشيخ و لا ينعقد ندبا و الصحيح انعقاده ندبا .

المطلب الخامس فى الوقت الذى يصح صومه و فيه اباحات :

الاول يصح صوم النهار دون الليل و لو نذر صوم الليل منفردا او منضمما الى النهار و لو جزء منه بطل اجماعا و يتحقق الليل بذهاب الحمرة المشرقية من اوله و النهار بطلوع الفجر الثانى من اوله و اخر كل واحد ما قبل اول الاخر .

الثانى لا يصح صوم العيدين و لو نذر الصوم لم ينعقد و هما عيد الفطر و هو اول يوم من شوال مع تحققه و الثانى عيد الاضحى و هو العاشر من ذى الحجة مع تحقق هلاله و ما سواهما مما يسمى عيداً لا يحرم صيامه لانه خاص .

الثالث يحرم صوم ايام التشريق لمن كان بمنى و هل يشترط فى التحريم كون الصائم محرماً ام لا و الاجود الاشتراط و ايام التشريق يوم الحادى عشر من ذى الحجة و الثانى عشر و الثالث عشر و لو نذر صومها لم ينعقد و لو كان بغير منى صح صومها نذراً و ندباً و عن قضاء الواجب اذفى غير منى هى كغيرها من الايام .
الرابع صوم يوم الشك الا انه من شهر رمضان حرام منهى عنه و انما امر بصومه على انه من شعبان .

الخامس لو نذر صوم يوم معين فاتفق احد هذه الايام اى انه يوم عيد او (او من خ) واحد من ايام التشريق ناسكاً ممن (مما خ) كان بمنى لم يجز صومه قيل و الاقرب عدم وجوب (الاقرب وجوب خ) القضاء و الاقرب انه ان قصده فى عقد النذر بخصوصه حرم صومه و لم يجب قضاؤه لفساد النذر بخصوصه و ان لم يقصده و انما قصد يوماً متكرراً كيوم الخميس من كل شهر فاتفق انه يوم الخميس حرم صومه لانه يوم العيد و وجب قضاؤه لانه اليوم المنذور صيامه مع انعقاد النذر .

المطلب السادس فيما يستحب اجتنابه و فيه ابحاث :

الاول يكره مباشرة النساء تقبيلاً و لمسا و ملاعبة الا فى حق الشيخ الكبير المالك اربه يعنى عقله فان القبلة ليست مكروهة له بل كل من لا تحرك القبلة شهوته و انما استثنوا الشيخ الكبير لان ذلك فى حقه غالب الوقوع بخلاف الشاب .
الثانى المذى لا ينقض الصيام و لو كلم امرأته فامنى لم يكن عليه شىء اذا لم يكن معتاداً بالامناء عند الكلام المحرك و الا فيقتصر على غير المحرك و لو اعتاد به الامناء و جب اجتنابه فان فعل لزمه القضاء و الكفارة .

الثالث يكره الاكتحال بما فيه مسك او صبر و ليس بمفطر و لا محذور .
الرابع يكره اخراج الدم المضعف بفصد او حجامه و ليس بمحذور و لو لم

يضعف لم يكن به بأس ولا يفطر الحاجم ولا المحجوم .
 الخامس لو قبل ولم ينزل لم يفطر اجماعا و كان مكروها اذا كان بشهوة و
 لو انزل وجب القضاء والكفارة ان اعتاد الانزال عند التقيل والا فلا .
 السادس شم الرياحين الشديدة الرائحة مكروه خصوصا النرجس والمسك
 والريحان الهندي

السابع يجوز للصائم دخول الحمام فان خاف الضعف او العطش كره
 الثامن تكره الحقنة بالجامد والصحيح انه ليس بمفطر .
 التاسع يكره بل الثوب على الجسد ولو بل الثوب ثم لبسه ربطا لم يكره ولا
 بأس ان يستقع الرجل في الماء ولو استنقعت المرأة في الماء فالمشهور الكراهة و
 قال ابو الصلاح تفطر وقد تقدم .
 العاشر يكره السعوط اذا لم يتعد الى الحلق فان تعدى مع التحفظ لم يلزمه
 شيء ومع عدمه يلزم (يلزمه خ) القضاء اذا لم يرد التعدى والا لزمته الكفارة .
 الحادى عشر تكره (يكره خ) المماراة فى الصوم و التنازع و انشاد الشعر
 ليلا و نهارا وان كان حقا .

المطلب السابع فى شهر رمضان وفصوله ثلاثة :

(الفصل) الاول فيما يثبت به وفيه ابحاث :

الاول يثبت الشهر برؤية الهلال فمن راه وجب عليه الصوم وان كان واحدا
 عدلا او غيره شهد عند الحاكم او لم يشهد قبلت شهادته او ردت و هذه القيود
 اشارة الى خلاف بعض العامة كما اشرنا اليه سابقا .

الثانى لو لم يره لعدم تطلبه او لعدم البصر او لحبس و ما اشبه ذلك اعتبر
 بالشهادة و لا خلاف فى اعتبارها و انما الخلاف فى قدر الشهود فقال المفيد و
 المرتضى انما يقبل عدلان صحوا و غيما و اشترط الشيخ خمسين من البلد مع العلة
 او اثنان من خارجه و مع عدم العلة خمسين من البلد و خارجه و قال ابن الجنيدي
 ابن ادريس مع العلة عدلان و مع عدمها خمسين و اختار سلاار قبول الواحد فى اول
 الشهر و الظاهر ما ذهب اليه المفيد و المرتضى .

الثالث لا تقبل فى سائر الالهة شهر رمضان وغيره شهادة النساء لا منفردات ولا منضمات مع الرجال نعم لو حصل من اخبارهن الشيعاء وجب التعويل عليه و لكنه ليس من باب الشهادة.

الرابع لو راه عدلان و لم يشهدا عند الحاكم او شهدا و ردت شهادتهما لعدم معرفتهما جاز لمن سمعهما التعويل على شهادتهما و الشاهدان كل منهما يعمل بمقتضى رؤيته و ان جهل حال صاحبه .

الخامس لو اصبحت يوم الثلاثين من شهر رمضان فشهد عدلان برؤيته فى الليلة الماضية افطر و صلى العيدان كان قبل الزوال و الا فطر و لم يصل العيد .

السادس لو شهد عدلان باوله فصاموا ثلاثين ثم لم ير الهلال مع الصحو لزم الفطر لجواز ان يكون حصل للهلال حجاب عال مانع من الرؤية .

السابع لو رثى الهلال فى البلد رؤية شائعة وجب الصيام فى اوله و الافطار فى اخره .

الثامن لو غم على الناس و لم ير الهلال لا من البلد و لا من خارجه وجب اكمال عدة شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا و لو غم شعبان اكمل شهر رجب ثلاثين و شعبان ثلاثين و هكذا لو غمت الشهور اكمل كل شهر ثلاثين و قال العلامة و الوجه اذا غمت الشهور العمل برواية الخمسة يعنى بأن يصام خامس يوم من شهر رمضان من العام الماضى فى غير السنة الكبيسية (الكبيسة خ) و به قال الشيخ فى المبسوط .

التاسع يستحب الترائى للمكلفين للهلال ليلة الثلاثين من شعبان و من شهر رمضان بل و من اول شعبان و يجب من ليلة الثلاثين من شعبان و من شهر رمضان كفاية على الظاهر .

العاشر لا يصح التعويل على الجدول و هو ان يعد شهر تام و شهر ناقص مبتدئا بالتام من المحرم و لا على كلام المنجمين و لا على الاجتهاد فيه و لا على العدد كما فعله من قسم السنة الى تام و ناقص فشعبان ناقص ابدا و شهر رمضان تام ابدا و لا اعتبار بغيوبة القمر بعد الشفق قال الصدوق اذا غاب قبل الشفق فهو ليلة

وان غاب بعده فهو لليلتين و اذا رئى على الرأس فهو لثلاث ليال و قال الشيخ لا اعتبار بذلك لانه يختلف باختلاف المطالع و المغارب و لا عبرة بتطوقه و لا برؤيته قبل الزوال .

الحادى عشر لو افطر يوم الشك ثم قامت البينة برؤيته قضاءه بعد العيد و لو لم تقم بينة و اهل شوال بعد ثمانية و عشرين يوما قضى يوما لان الاصل عدم التكليف بما زاد على الواحد فيما يحتمله الزيادة و عدمها نعم لو قامت بينة بيومين قضى يومين .

الثانى عشر لو رأى اهل البلد الهلال وجب على جميع الناس من اهل ذلك الافق الصيام تباعدت البلاد ام تقاربت و الشيخ جعل البلاد المتقاربة التى لا يختلف فى المطالع و المغارب كبغداد و البصرة كالبلد الواحد و البلاد المتباعدة كبغداد و مصر لكل بلد حكم نفسه و هو حسن و هو معنى ما قيدنا به من اتحاد الافق و يتفرع على هذا لو سافر من رأى الهلال فى بلده الى بلد لم ير الهلال فيه بسبب اختلاف الافق فلم ير الهلال بعد الثلاثين من رؤيته فالاقرب انه يصوم معهم بحكم الحال لان حكمه حكمهم فيلزمه حكم البلد الذى وصل اليه كما لزمه حكم البلد الذى خرج منه و ان كان يصوم احدا و ثلاثين لانه صوم مأذون فيه شرعا فيسقط الاجتهاد و البحث و قيل لا يسقط و على عدم السقوط يتبين حكم العرف بانه من اهل الثانى فلو فرض انه لم يصم اليوم الاول لم يلزمه قضاء او من اهل الاول فيقضى و لا يصوم مع اهل الثانى و لا يقضى لو فرط .

الثالث عشر لو لم يعلم الاهلة كالمحبوس اذا لم يعلم الشهر يجتهد و يغلب على ظنه فان ظن عمل عليه و الا توخى شهرا و صامه فان استمر الاشتباه كفاه و ان وافق شهر رمضان او تأخر عنه فكذلك و ان صام قبله لم يجزه و اذا تحرى و صام شهرا فهل يجب عليه البحث بعد الصيام لتبرأ ذمته بيقين كما اشتغلت بيقين ام لا لعدم تقصيره الاقرب الثانى و ان وافق بعضه فالبعض المخالف ان وقع بعده اجزا و ان وقع قبله لم يجز و اذا وافق صومه بعد الشهر اعتبر منه عدة ايام ما فاته سواء وافق بين هلالين ام لا و سواء كانا تامين ام لا او مختلفين و لو صام شوالا و كان ناقصا و

كان شهر رمضان تاما لزمه قضاء يومين يوم بدل صيام يوم العيد و يوم تمام الشهر و لو كانا بالعكس بأن كان شهر رمضان ناقصا و شوال تاما لم يجب عليه شىء لان زيادة شوال تجبر نقصان عيده و ان كانا تامين لزمه صيام يوم بدل يوم العيد و كذا لو كانا ناقصين و لو صام قبل رمضان فظهر له قبل دخوله صامه وجوبا و لو كان صام تطوعا فوافق شهر رمضان قيل اجزأه لمساواته لشعبان و قيل لا يجزيه وقوفا فيما خالف الاصل على مورد النص والاول قريب .

الرابع عشر وقت الامساك اول وقت صلوة الصبح فيجتمعان في الوجوب الذاتى و يفترقان في المقدمتين و اخره اول (وقت خ) صلوة المغرب و هو ذهاب الحمرة المشرقية و قيل غيوبة القرص فعلى هذا لو غاب القرص جاز الافطار و ان رثى ضوء القرص على الجبال و الابنية العالية و العمل على الاول و اذا اشتبه وقت الافطار و الصلوة وجب الكف حتى يتيقن فان فرائض الله لا تؤدى بالشك .

الخامس عشر يستحب الدعاء عند رؤية (الهلال خ) بما روى عنهم عليهم السلام و هو مذكور فى كتب الادعية المروية .

السادس عشر يستحب تقديم الصلوة على الافطار ليصلى صائما الا ان تكون نفسه تنازعه او يكون له من ينتظره للافطار معه .

الفصل الثانى فى شرائطه و هى قسمان :

القسم الاول فى شرائط الوجوب و الاداء و فيه سبعة ابحاث :

الاول البلوغ و العقل شرطان فى وجوب الصوم كما تقدم فلو بلغ او افاق المجنون و المغمى عليه قبل طلوع الفجر وجب عليه صوم ذلك اليوم و لو كان ذلك بعده لم يجب و يستحب له الامساك مفطرا كان او صائما و لا قضاء عليه قال فى الخلاف امسك تأديبا و هو المشهور و قال فيه ايضا عليه الامساك وجوبا هذا اذا لم يتناول مفطرا قبل توجه التكليف و الاحوط الثانى .

الثانى الاسلام شرط فى الصحة لا فى الوجوب كما تقدم فلو اسلم قبل الفجر وجب صوم ذلك اليوم و ما بعده و ان اسلم بعد الفجر سقط صوم ذلك اليوم خاصة و امسك مستحبا اذا لم يتناول و قال فى المبسوط يجدد النية و يكون صومه

صحيحا يعنى ان اسلم قبل الزوال و الظاهر الاول و ان كان الثانى فيه قوة بل و فى الصبى و المجنون و المغمى عليه بالطريق الاولى .

الثالث الصحة شرط فى الوجوب اذا كان الصوم يزيد فى المرض او يبطل بالبرء او يحدث به تغيير و لو فى اللون و قد تقدم اما الصحيح الذى يخاف المرض فان كان خوفه عن تجربة او اخبار خبير فالاقرب عدم وجوبه و الا فالاقرب الوجوب و من به شهوة غالبية للجماع يخاف ان تنشق انثياه كذلك و المستحاضة مثلهما .

الرابع الاقامة و نحوها ككثرة (ككثير خ) السفر و التردد فى النية ثلاثين يوما شرط فى الصحة و فى الوجوب الحاضر فالسفر الذى لا يجب فيه قصر الصلوة لا يجوز فيه الافطار على الصحيح اذا اتم صام و اذا قصر افطر خلافا لابن ادريس فى المتصيد للتجارة و قاصد اربعة فراسخ و لم يرد الرجوع ليومه على احد قولى الشيخ و لو صام المسافر لم يجزه الا ان يكون جاهلا بالحكم فلو نوى اقامة عشرة صام او رد نيته (و خ) افطر الى ثلاثين يوما و هل يشترط تبييت نية السفر ام لا و الظاهر انه ان بيت افطر اى وقت كان اذا تجاوز حدود البلد و الا فان خرج قبل الزوال فكذلك و ان خرج بعد الزوال اتم صومه و قال السيد و ابن بابويه يقصر متى خرج و ان كان قبل الغروب و الاقوى الاول .

الخامس لايجوز الافطار قبل تجاوز حدود بلده او بلد اقامته بأن يخفى عليه الجدران و سماع الاذان فلو افطر قبل ذلك اثم و هل تلزمه الكفارة ام لا تقدم الخلاف فيمن افطر عامدا ثم اتاه مفسد الصوم و يمكن الفرق بين المقامين فان ذلك المفسد كان طاريا و هذا كان مقصودا و يرجح وجوب الكفارة هنا امكان ترك السفر و الاحتياط لا يخفى .

السادس لو قدم المسافر او برئ المريض مفطرين امسكا مستحبا و عليهما القضاء و مثلهما الحائض اذا طهرت و الطاهر اذا حاضت و لو كان المسافر و المريض صائمين فان زال عذرهما قبل الزوال اتما وجوبا و اجزأهما و ان كان بعد الزوال امسكا مستحبا و قضي و لو علم المسافر بانه يصل بلده او دار اقامته قبل

الزوال جاز له الافطار قبل وصوله حدود البلد والصيام افضل .

السابع الخلو من الحيض والنفاس شرط في صحة الصوم ولو زال عذرهما في اثناء النهار ولو قبل الزوال لم يصح صومهما ووجب القضاء وكذا لو تجددت قبل الغروب ولو بشيء يسير .

القسم الثاني في شرائط القضاء وفيه ابحاث:

الاول يشترط في وجوب القضاء البلوغ حال الفوات فالصبي اذا فاتته لم يقض وان كان مميزا .

الثاني العقل فالمجنون والمغمى عليه لا يجب عليهما قضاء ما فاتهما بعض الشهر او كله الا ما افاقا قبله الى اخره فلو افاقا في اثناء يوم لم يجب قضاؤه وبعض علمائنا اشترط سبق النية في المغمى عليه وليس بشيء .

الثالث الاسلام شرط في وجوب القضاء فالكافر الاصلي لا يجب عليه القضاء اذا اسلم لما فاتته حال كفره ولو اسلم في اثناء الشهر لم يقض ما سبق اسلامه من الايام ولا اليوم الذي اسلم فيه الا ان يكون اسلامه قبل الفجر وقد افطر فيه اما المرتد فيقضى ما فاتته زمان رده سواء كانت رده باعتقاد ما يوجب اعتقاده الكفر او بشكه فيما يكفر بالشك فيه ولو ارتد بعد عقد الصوم ثم عاد في اثناء اليوم الذي ارتد فيه لم يفسد صومه على الاقوى وفيه خلاف .

الرابع لو زال عقله بسكر او بشرب مرقد وجب عليه قضاء ما فاتته فيه .
الخامس قال الشيخ لو طرح في حلق المغمى عليه او من زال عقله دواء لزمه القضاء اذا افاق كانه نظر الى ان سقوط القضاء عنه انه صائم او بحكم الصائم فاذا القى في حلقه دواء فقد افطر ويلزمه القضاء والعلماء نظروا الى ان سقوط القضاء لكونه غير مكلف وكلام الشيخ ليس بجيد .

السادس شرائط القضاء هي شرائط الكفارة وزيادة فكل موضع يسقط فيه القضاء تسقط فيه الكفارة ولا عكس وقد تقدم ذكر اكثر ما تسقط فيه الكفارة مع ثبوت القضاء بثبوت شرائطه

السابع للمغمى عليه والكافر القضاء لثبوت وجوبه وانما اسقط تفضلا .

الفصل الثالث فى احكامه وفيه ثلاثون بحثا:

الاول يتعين قضاء الفائت فى السنة التى فات فيها ما بينه وبين شهر رمضان
الآتى فلو اخر المريض القضاء بعد برئه تهاونا من غير عزم حتى دخل الشهر الثانى
صام الشهر الحاضر لتعين وجوبه وقضى الاول وكفر عن كل يوم بمد وقال الشيخ
بمدين و الاول اظهر و الثانى احوط و قال ابن ادريس و ابو الصلاح بوجوب
القضاء دون الصدقة و قال السيد و سلال بوجوب القضاء و سكتا عن الصدقة و
الصحيح الاول و لو كان تأخير مع العزم على القضاء حتى ادركه الثانى قبل ان
يقضى وجب القضاء خاصة من غير صدقة و لو استمر به المرض الى رمضان
الثانى و لم يصح فيما بينهما صام الحاضر و اما القضاء عن الماضى فقال ابن بابويه
يقضى و لا كفارة و قال الشيخان يكفر عن كل يوم بمد او بمدين على الخلاف و لا
قضاء عليه و اختار العلامة الاول و الاجود عندى الثانى و على هذا اعنى ما اخترناه
من عدم وجوب القضاء لو صام و لم يكفر فقال العلامة الوجه الإجزاء و عندى فيه
اشكال.

الثانى ظاهر كلام الشيخ فى الخلاف اجزاء هذا فى المريض و المسافر و
غيرهما ممن فاته الصوم كمن استمر به النوم و قيل لا يتم (لا يعم خ) الحكم بل لو
كان العذر سفرا او مرضا و برئ فيما بين المرضين و لم يقض فانه لم يسقط عنه
القضاء لكن المسافر لم يكفر و المريض الذى برئ و لم يقض ان كان ترك القضاء
تهاونا و جب عليه مع القضاء الكفارة عن كل يوم بمد من طعام.

الثالث حكم ما زاد على رمضانين حكم رمضانين على حد سواء.

الرابع لو اخره سنتين او ازيد فالاقرب عدم تكرار الكفارة.

الخامس لو استمر به المرض حتى مات سقط القضاء و لا كفارة و يستحب
ان يقضى عنه و لو برئ و تمكن من القضاء و لم يقض حتى مات فان كان عزمه
على عدم القضاء اما لالقاءه على وليه او تهاونا بالقضاء و عدم المبالاة او اخبره وليه
بأن قال له و ليه اقض عن نفسك فانى لا اقضى عنك فالظاهر ان الولى لا يتحمل عنه
و ان كان عزمه على القضاء و سَوَّف او تماهل حال السعة فلما حصل الضيق لم

يتمكن قضى عنه الولي .

السادس الذى يقضى عن الميت اكبر اولاده الذكور سواء كان بسبب مرض او سفر او غير ذلك مما تمكن من قضائه ببراءة واقامة وامثال ذلك ولم يقض تسويفا على نحو ما اشرنا اليه .

السابع^١ لو لم يخلف ولدا ذكرا و كان له اناث قال الشيخ يتصدق عن كل يوم بمدين بناء على ما يختاره و الاصح فى الصدقة مد نعم يستحب بمدين و قال المفيد لو فقد اكبر الولد فاكبر اهله من الذكور فان فقدوا فالنساء و هو ظاهر القدماء و فى رواية حماد بن عثمان و صحيحة حفص بن البختري قال ابو عبد الله عليه السلام حين سألاه قلت ان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال هـ، ما يؤيد الاول و من قال بالثاني عمم الحكم فى كل وارث حتى الزوجين و المعتق و ضامن الجريرة و على هذا يقدم الاكبر (من ذكورهم فالاكبر خ) ثم الاناث على ترتيب مراتب الارث و هذا وان كان احوط فالاول اظهر و اصح و اشهر .

الثامن ذهب المرتضى الى وجوب الصدقة اولا فان لم يكن له مال صام عنه و ليه و الاقوى وجوب قضاء الولي عنه .

التاسع ان كان الولي واحدا تعين عليه قضاء الجميع و لو كانوا متعددين فى سن واحد كما لو كانا من امين قضاوا بالحصص او تطوع به البعض فيسقط عن الآخرين و لو كانا توأمين وجب القضاء على المتأخر فى الخروج لانه الاكبر .

العاشر لو اتحد اليوم او انكسر كما لو كان الصيام ثلاثة ايام و كانا ولدين فالظاهر وجوبه عليهما من باب الكفائي و لو استنابا فيه غيرهما او تبرع احدهما بالاستنابة فالظاهر الاجزاء .

الحادى عشر مع عدم الولي تجب الصدقة من صلب (ثلث خ) المال لانها قد تكون بدلا منه فاذا عدم المبدل قام البدل مقامه .

الثاني عشر لو صام اجنبى عن الميت بغير قول الولي فالاولى عدم الاجزاء

^١ من السابع الى الثامن ليس فى النسخة التى هى بخط الشيخ المرحوم اعلى الله مقامه و لكن كان فى ساير النسخ و استنسخها الكاتب .

لان ذلك من تكليفات الولي و ان كان بالعرض و لهذا جاز الاستتابة و الاذن و الاستيجار و اذا وقع بامرہ او اذنه فالاقرب الاجزاء .

الثالث عشر كل صوم وجب على المريض و غيره كالمندور و ما اشبهه اذا مات مع امكان القضاء و لم يقضه وجب على الولي القضاء عنه او الصدقة مع عدم الولي و لو وجب عليه صوم شهرين متتابعين ثم مات قال العلامة يتصدق عنه و ليه عن شهر من مال الميت و الظاهر انه اما بمدين عن كل يوم او بمد و قضى عنه و ليه شهرا و للولي ان يصوم الشهرين من غير صدقة انتهى ، و هي معنى رواية الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال سمعته يقول اذا مات رجل و عليه صيام شهرين متتابعين من علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الاول و يقضى عن الشهر الثاني هـ، و هذا الذي عليه العمل و قيل انما خصص عليه السلام الشهر الاول بالتصدق لاسقاط التتابع عن الولي تسهيلا للامر عليه و هو حسن .

الرابع عشر ان كان وجوب الشهرين على التعيين كما في المندورين على التعيين فكما ذكر و ان كان وجوبهما على التخيير كما في الكفارة المخيرة للولي ان يصوم شهرين او يتصدق من صلب مال الميت او يعتق من اصل المال او من مال الولي ان لم يكن للميت مال .

الخامس عشر قال الشيخ حكم المرأة في ذلك حكم الرجل فما يفوتها في زمن الحيض او السفر او المرض لا يجب قضاؤه و لا الصدقة عنه الا مع تمكنها من القضاء و الاهمال فيجب على الولي القضاء او الصدقة كما قلنا في الرجل خلافا لابن ادريس حيث خص القضاء بالرجل و لا يبعد كون العبد كالحر لصدق الرجل عليه .

السادس عشر المسافر قيل حكمه حكم المريض فيراعى فيه تمكنه من المقام و (او خ) القضاء و لو بالاقامة في اثناء السفر و قيل يقضى عنه مطلقا و تمكنه من الاداء بخلاف المريض و الاول اولى .

السابع عشر اذا مات المسافر مع تمكنه من القضاء وجب ان يقضى عنه و لو مات في سفره فللشيخ قولان احدهما ما ذكره في الخلاف انه لا يجب و ثانيهما في

التهذيب انه يجب والاول اقوى وفاقا للخلاف .

الثامن عشر لو استأجر الولي غيره فالاقرب الاجزاء سواء عجز ام قدر .
التاسع عشر لو مات الولي و لما يقض فان لم يتمكن من القضاء فلا شيء
على وليه وان تمكن فقبل يجب عليه و قبل لوليه ان يتصدق من تركته وان يستأجر
و الظاهر عندى انه يتخير بين الثلاثة .

العشرون لو انكسر يوم فكفرض الكفاية فان لم يقم به احدهما وجب
عليهما فلو كان من قضاء شهر رمضان فافطرا فيه بعد الزوال فالاقرب عدم الكفارة
و لو قلنا بها فهل تعدد عليهما بالسوية ام تتحد ام هى فرض كفاية ، الارجح عندى
التعدد لتعدد السبب و هو الجرأة على مخالفة حد الله .

الحادى والعشرون لو افطر احدهما فى اليوم المنكسر فلا شيء عليه ان علم
بقاء الاخر وان لم يعلم اثم لا غير ما لم يعلم انه افطر .

الثانى والعشرون لو استأجر احدهما صاحبه على جميع الصيام بطلت
الاجارة فى حصاة الاجير و لو استأجره على ما يخصه فالاقرب الجواز .

الثالث والعشرون يجوز لقاضى شهر رمضان الافطار قبل الزوال مع السعة لا
بعده فان افطر بعده لعذر من مرض و حيض و ما اشبه ذلك فلا شيء عليه و الا
اطعم عشرة مساكين فان عجز صام ثلاثة ايام و لو تضيق لم يجز الافطار و لو قبل
الزوال و لو افطر عمدا اثم و لا كفارة و ان وجبت الفدية بتأخيره عن شهر رمضان
مع القضاء لكل يوم مد من الطعام .

الرابع والعشرون لو اجنب فى شهر رمضان و ترك الاغتسال ساهيا من اول
الشهر الى اخره وجب عليه قضاء الصلوة بلا خلاف و اما الصوم فاجب الشيخ
قضاءه لصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام و منعه ابن ادريس و الاول اصح
للسحيحة المذكورة و رواية ابراهيم بن ميمون عنه عليه السلام .

الخامس والعشرون يستحب تتابع ايام قضاء شهر رمضان و ليس بواجب
كاصله خلافا للدروس .

السادس والعشرون من كان عليه صوم واجب من شهر رمضان و غيره هل

يجوز له ان يصوم تطوعا قبل ان يأتى بالواجب قال المرتضى نعم والمشهور العدم و عليه الفتوى .

السابع و العشرون يجوز القضاء فى جميع ايام السنة الا العيدين و ايام التشريق لمن كان بمنى و ايام الحيض و النفاس و فى السفر و لا يكن القضاء فى اشهر الحجة .

الثامن و العشرون لو اصبح جنبا فى قضاء شهر رمضان افطر ذلك اليوم و لم يجز له صومه سواء كان قضاء عن نفسه او قضاء و ليه عنه و كل ما لا يتعين صومه من الواجبات اما صوم التطوع فالاصح المروى صحة الصوم .

التاسع و العشرون لو اكل قاضى شهر رمضان او شرب ناسيا فالظاهر الصحة فيتم صومه و قال الشيخ بعدم اتمامه و هو ضعيف و مثله صوم التطوع على الصحيح .

الثلاثون لو مات المسافر قبل التمكن من القضاء فلا قضاء و لا كفارة و يستحب القضاء عنه و فى التهذيب يقضى ما فات فى السفر و لو مات فى رمضان لرواية منصور بن حازم عن ابي عبدالله عليه السلام فى الرجل يسافر فى شهر رمضان فيموت فقال يقضى عنه و مثلها فى المعنى رواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام و رواية محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام .

المطلب الثامن فى بقية اقسام الصوم و فيه فصول :

(الفصل الاول فى صوم الكفارات و ينقسم على اربعة اقسام :

القسم الاول ما يجب فيه الصوم مع غيره و هى كفارة قتل العمد يجب فيها العتق و الصيام و اطعام ستين مسكينا و ذلك ثابت بالنص و الاجماع فالنص مثل صحيحة عبدالله ابن سنان و بكير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل المؤمن يقتل المؤمن متعمدا له توبة فقال ان قتله لايمان له فلا توبة له و ان قتله لغضب او سبب من امر الدنيا فان توبته ان يقاد منه و ان لم يكن علم به احد انطلق الى اولياء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم فان عفوا فلم يقتلوه اعطاهم الدية و اعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا و الحق بذلك من افطر على محرم فى

شهر رمضان عامدا على رواية عبدالسلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام وقد تقدم ترجيحنا للعمل بها .

(القسم) الثاني ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره وهو سبعة :

الاول صوم كفارة قتل الخطأ وهي التي ذكرها في محكم كتابه قال عز من قائل و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و يؤيد معناها معنى اخبار كثيرة وهي صريحة في الترتيب و ظاهر حكم المفيد و سلالر بانها مخيرة ضعيف .

و الثاني صوم كفارة الظهار و قد ذكرها عز و جل في كتابه فقال و الذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به و الله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وهذا ظاهر في المدعى .

و الثالث صوم الافطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال و قد تقدم انها اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فمن لم يجد صام ثلاثة ايام .

و الرابع صوم كفارة اليمين وهي ايضا مرتبة من وجه و مخيرة من وجه قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم و احفظوا ايمانكم .

و الخامس صوم الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس فان عليه ان ينحر بدنة يوم النحر و مع العجز يصوم ثمانية عشر يوما رواه الشيخ في الصحيح عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام .

و السادس صوم كفارة جزاء الصيد و المراد من الصيد الصيد الذي في كفارته ترتيب و هو النعامة و البقرة الوحشية و الطي و ما الحق به كالثعلب و

الارنب ففي النعامة بدنة فلو تعذرت فيفيض ثمنها على البر بضم الباء وهو الحنطة و اطعام ستين مسكينا و مع العجز عن الفض صيام ستين يوما و مع العجز يصوم ثمانية عشر يوما و في البقرة الوحشية و الحمار الوحشى بقرة و لو تعذر فض ثمنها على البر و اطعام ثلاثين مسكينا و مع التعذر يصام تسعة ايام و فى الظبى و ما الحق به شاة و مع التعذر يفيض ثمنها فيطعم عشرة و مع العجز يصام ثلاثة .

و السابع كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده و كفارة خدش المرأة وجهها او مع الادماء و نتفها شعر رأسها او جزها شعرها و هذا على قول لرواية خالد بن سدير عن الصادق (ع) قال و اذا شق زوج على امرأة (امرأته خ) او والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين و لا صلوة لهما حتى يكفرا و يتوبا من ذلك و اذا خدشت المرأة وجهها او جزت شعرها او نتفته ففي جز الشعر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا و فى خدش الوجه اذا ادمت و فى التنف كفارة حنث يمين هـ، و فى هذه اقوال اخر هل هى كفارة ظهار او كبيرة مخيرة او كفارة يمين او لا كفارة فيها اصلا كما هو المشهور .

(القسم) الثالث ما يكون الصوم فيه على جهة التخيير و هو خمسة :

الاول من افطر يوما من شهر رمضان عامدا فانه يتخير على المشهور بين ان يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا .

الثانى كفارة خلف النذر فيها اقوال : الاول انها كفارة شهر رمضان و هو قول الشيخين و القاضى و التقى و ابن حمزة و العلامة فى المختلف و هو ظاهر مذهب على ابن بابويه ، الثانى انها كفارة يمين و هو مذهب الصدوق لرواية حفص بن غياث عن الصادق ، الثالث انها كفارة ظهار و هو قول الكراجكى فى تهذيبه ، الرابع انها ان كانت كفارة نذر صوم فهى كبيرة مخيرة مثل كفارة شهر رمضان و الا فهى كفارة يمين و هو الاقوى .

الثالث كفارة العهد و المشهور بين الاصحاب انها كبيرة مخيرة و هو الظاهر و قيل كبيرة مرتبة و قيل انها كفارة يمين .

الرابع كفارة الاعتكاف الواجب فذهب الاكثر الى انها كبيرة مخيرة لرواية

سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذى افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا هـ، و قال ابن بابويه انها مرتبة لصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عليهما السلام عن المعتكف يجمع قال اذا فعل ذلك فعليه ما على المظاهر هـ، وهو اقوى .

الخامس كفارة حلق الرأس فى حال الاحرام قال تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك و او يدل على التخيير والحق بهذا كفارة جز المرأة شعر رأسها فى المصاب فانها عند الاكثر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا لرواية خالد بن سدير المتقدمة و ابن ادريس جعلها مرتبة و بعضهم حكم بالاثم خاصة .

(القسم) الرابع ما هو مرتب على غيره مخير بينه و بين غيره و هو كفارة الواطئ امته المحرمة باذنه بدنة او بقرة او شاة و لا يجزى الصيام فان عجز عن البدنة او البقرة تخير بين الشاة و بين صيام ثلاثة ايام .

الفصل الثانى فى بعض قواعد الصيام و فيها ابحاث :

الاول كل الصوم يلزم فيه التتابع بالاصل الاربعة : الاول صوم النذر المجرد عن التتابع و ما فى معناه من عهد او يمين ، الثانى صوم قضاء شهر رمضان ، الثالث صوم جزاء الصيد ، الرابع السبعة فى بدل الهدى على قول اكثر الاصحاب فى الاربعة فى الجملة .

الثانى اعلم ان كل صوم يشترط فيه التتابع اذا افطر فى اثائه لعذر بنى بعد زوال العذر على ما صامه قبل موجب الافطار و لا فرق بين الشهرين و بين الثمانية عشر و الثلاثة و يستثنى من ذلك ثلاثة مواضع فان الافطار فيها موجب للاستيناف و ان كان لعذر : الاول صوم كفارة قضاء شهر رمضان و الثانى صوم كفارة اليمين و الثالث صوم كفارة ثلاثة الاعتكاف و اما الثلاثة الايام بدل الهدى فعلى وجه نذكره .

الثالث و كل صوم وجب فيه التتابع اذا افطر فى اثنا عشر لغير عذر استأنف الا ثلاثة مواضع :

الاول من وجب عليه صوم شهرين متتابعين اذا صام شهرا و من الثانى شيئا و لو يوما واحدا بنى فى الباقي على الاول و ان افطر لغير عذر و قيل هذا يستأنف .
الثانى من وجب عليه صوم شهر متتابع بنذر او شبهه فصام خمسة عشر يوما ثم افطر لغير عذر لم يبطل صومه و بنى عليه و لو كان قبل ذلك استأنف .

الثالث صوم ثلاثة ايام الهدى يشترط فيها التتابع فلو افطر فى اثنا عشر لغير عذر استأنف و كذا مع العذر الا فى موضع واحد و هو الوجه الذى اشرنا قبل هذا الكلام و هو ما اذا ظهر العيد فافطره و كان ظنه خلاف ذلك بشرط انه قد صام قبله يومين يوم التروية و يوم عرفة و لو لم يصم الا يوما او كان العذر غير العيد استأنف على الاشهر الاحوط و جوز الشيخ و الصدوقان الابتداء بيوم الحصة و هو اليوم الثالث عشر و يومين بعده و لا يصوم الثلاثة متفرقة كما فى رواية اسحق بن عمار و العمل على الاول .

الرابع الحق الشيخ فى المبسوط و الجمل بمن عليه شهر متتابع بنذر او شبهه من وجب عليه شهر فى كفارة قتل الخطأ (خطأ خ) او الظهار لكونه مملوكا لانه يجب عليه نصف ما يجب على الحر فتحقق المتابعة بخمسة عشر يوما على المشهور بين الاصحاب و لا بأس بالحاق الشيخ .

الخامس كل من وجب عليه صوم متتابع لا يجوز له ان يتدئ فى زمان لا يسلم فيه فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لم يجز له ان يصوم شعبان الا ان يصوم قبله و لو يوما اذا اعتبرنا الاكتفاء فى الشهر بالهلالى تاما كان او ناقصا على الظاهر و من اعتبر فى الشهر ثلاثين يوما لا بد من اعتبار تمامية شعبان ليحصل له التتابع بحصول احد و ثلاثين يوما اما بظهور تمام شعبان او باشتراط يومين قبله و الا استأنف و مستند عدم جواز الابتداء بزمان لا يسلم فيه الصوم المتتابع صحيحة منصور بن حازم .

السادس قال الشيخ فى التهذيب من قتل رجلا خطأ فى اشهر الحرم يصوم

شهرين منها وان دخل فيهما العيد و ايام التشريق لمن كان بمنى لما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل قتل رجلا خطأ في الشهر الحرام قال تغلظ عليه العقوبة و عليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت فانه يدخل في هذا شيء قال و ما هو قلت يوم العيد و ايام التشريق قال يصوم فانه حق لزمه هـ، و مثلها حسنته الاخرى و بالجملة يشكل تخصيص العموم المجمع عليها بعد استقرار العمل على العموم بمثل هذه فالمعتمد تحريم صيام العيد و ايام التشريق .

الفصل الثالث في بعض ملحقاته و توابعه و فيها ابحاث :

الاول يكره للمسافر النكاح فلو قدم من سفره و هو مفطر و قد طهرت من الحيض جاز الوطء و لو غرته و قالت انى مفطرة فجامع فلا كفارة عليه و وجبت عليها الكفارة خاصة و لو علم بصومها فان طأوعته وجبت عليها الكفارة دونه و لو اكرها فلا كفارة عليه عنه و الاقرب وجوبها عليه عنها .

الثاني يكره السفر في شهر رمضان للصائم الا لضرورة او مضى ثلاثة و عشرين يوما .

الثالث من وجب عليه شهران متتابعان فعجز (فان عجز خ) عن ذلك صام ثمانية عشر يوما بدل كل عشرة ثلاثة ايام .

الرابع لو نذر صوم يوم من شهر رمضان او ازيد قيل لا ينعقد قاله السيد و ابوالصلاح و ابن ادریس لان صومه معتبر فلا يفيد النذر شيئا و الاقرب انعقاده فعلى هذا يجوز ترامي النذر و تعدده و تعدد الكفارة بتعدده كما لو نذر الواجب و نذر النذرة (النذر خ) و نذر نذره و نذر نذر نذره و هكذا و الفائدة وجوب الكفارة مع المخالفة و لو نذر صوم يوم معين او ايام كذلك فوافق المنذور المعين ان يكون مسافرا افطر و قضى و لو نذر صوم الدهر و استثنى صوم الايام التي يحرم صيامها انعقد نذره و لا يصوم سفره الا مع التقيد و لا يحرم عليه السفر و لكن الاقرب الاحوط وجوب الفدية عن كل يوم بمد او بمدين على قول الشيخ و ذلك لانه كالعاجز عن صوم النذر على الاصح للروايات الكثيرة و لا يجب اتمام

المنذور مطلقا بالشروع فيه يوما كان او شهرا على المشهور الاصح خلافا للحلبى فلو كان عليه قضاء من شهر رمضان قبل النذر او وجب عليه بعد النذر لزمه صوم القضاء مقدما على النذر ولا كفارة عليه ان كان الافطار الموجب للقضاء لعذر لكون صوم القضاء مستثنى من صوم الدهر فلا يتحقق منه خلف النذر فلا تجب الكفارة ولو كان الافطار لا لعذر لم يكن القضاء عنه مستثنى من اطلاق صيام الدهر فتلزمه الكفارة وكذلك لو صام القضاء حينئذ و افطر ولو قبل الزوال ولو وجبت على صائم الدهر بنذر كفارة مخيرة او مرتبة فالظاهر انه لا يصوم عن الكفارة بل ينتقل فرضه الى غير الصوم فى المرتب والمخير اذ ليس لصيام الكفارة وقت .

الخامس لو نذر صوم يوم قدوم زيد فالمشهور انه لا ينعقد لان اوله غير لازم فكذا باقيه لان الصوم لا يتجزأ وقال الشيخ ان وافق قدومه قبل الزوال ولم يكن تناول شيئا مفطرا جدد النية وصام ذلك اليوم وان كان بعده افطر ولا قضاء فيما بعد والاولى ان يقال ان علم يوم قدومه قبل طلوع فجره كما لو ارسل اليه بانى غدا ادخل البلد فان عقد النذر بعد الاخبار قبل طلوع الفجر وان كان قبل الاخبار فكذلك لجواز اخباره قبل دخوله فيساوى الفرض الاول فينعقد النذر من غير لزوم تجزئ الصوم ولو نذر صيام يوم قدومه دائما سقط وجوب صيام اليوم الذى جاء فيه على المشهور وان جاء بعد الزوال على رأى الشيخ ومع سبق العلم على الاولى وجب صومه فيما بعد دائما واذا اتفق فى شهر رمضان صامه عن شهر رمضان وسقط النذر ولا قضاء ولو صامه عن النذر وقع عن شهر رمضان ولا قضاء على الاقوى وقيل لا يجزئ عن واحد منهما لان المقصود غير مطلوب والمطلوب غير مقصود .

السادس لو نذر صوم يوم دائما فوجب عليه شهران متتابعان قال الشيخ يصوم فى الاول عن الكفارة ليحصل التتابع واذا صام من الثانى شيئا صام ما بقى من الايام عن النذر وقيل يسقط التكليف بالصوم وقال العلامة فى التحرير والاقرب صيام ذلك اليوم عن النذر ولا يسقط به التتابع ولا فرق بين تقدم وجوب الشهرين

و تأخيره هـ، اقول الاقرب انه ان كان وجوب الشهرين عن الكفارة فكما قال العلامة مع احتمال اعتبار التأخر في تقديم النذر والتقدم في تأخير النذر وان كان وجوبهما وتعنيهما عن نذر او تحمل عن الغير قدم السابق في الوجوب والتعين .

السابع لو عين سنة سقطت الايام المحرمة اداء وقضاء وشهر رمضان ان لم نقل بجواز نذر الواجب والادخل في النذر وتعدد الكفارة ولو نذر سنة مطلقة اتم بدل المحرمة وبدل شهر رمضان .

الثامن اذا نذر شهرا كفاه ما بين الهالين وان كان تسعة وعشرين او يصوم ثلاثين يوما وفي الاثناء تعين الثلاثون .

التاسع من كان عليه صوم واجب يجوز له نذر الصوم ويقدم النذر ان عينه بوقت على ما في ذمته اذا لم يكن معينا ولو كان الواجب معينا قبل النذر قدم الواجب ان لم يكن النذر معينا ولو كان معينا والواجب معينا وتدافعا بطل المسبوق في الوجود ولو كانا غير معينين تخير في التقديم على الاقرب ويقدم قضاء شهر رمضان على النذر مع تضيق القضاء ومع العكس بالعكس ومع التدافع يقدم القضاء على النذر المطلق اذا تضيق ويبطل المعين .

العاشر لو نذر صوم داود عليه السلام يصوم يوما ويفطر يوما فوالى الصوم قال ابو الصلاح لو والى الصوم او الافطار لم يجز و لزمه الاستيناف وان كان مضطرا بنى وقال ابن ادريس وجبت عليه كفارة خلف النذر وعند العلامة انه يجزئ ولا كفارة وهذه الاقوال مبنية على اعتبارات استنبطت من احتمالات مقصود الناذر من ان الافطار هل هو مندور بالقصد و كونه راجحا لتوقف الهيئة المقصودة عليه بالذات قال ابن ادريس يجب عليه اذا والى بين الايام كفارة خلف النذر لمخالفته للنذر ام الافطار مقصود للهيئة الخاصة لا لنفسه اذ لا يتحقق (لا يتحقق خ) الا بالافطار لان المقصود بالنذر صوم يوم بعد يوم ثم صوم يوم بعد يوم وهكذا فهذا الاعتبار قال ابو الصلاح يجب الاستيناف فانه لما والى كان كمن لم يفعل شيئا ام المقصود بالذات بالنذر الايام المتفرقة سواء وقع بين اليومين المقصودين يوم افطار ام يوم صيام غير مقصود بالنذر الخاص فعلى هذا الاعتبار

بنى الفاضل الحكم بالاجزاء والاقرب عندي ما ذهب اليه ابو الصلاح .
 الحادى عشر لو عين زمانا فاتفق مريضاً فالاقرب قضاءه و لو اتفقت حائضاً
 قيل كذلك ويحتمل الفرق بين من تعلم عاداتها المستقرة وقتاً وعدداً فلا قضاء وان
 جاز تبدل العادة وتغيرها ولذا ترك العبادة بمجرد رؤية الدم مع امكان الاستحاضة
 وبين من لم تثبت لها عادة فتقضى .

الثانى عشر لو حلف على صيام يوم وجب وكذا لو حلف على عدم الافطار
 فى النذر او نذر الاتمام او عدم الافطار لانه اذا حلف او نذر تمحض النذر واجبا
 فينوى الوجوب حين النذر او اليمين لانه هو وقت الانعقاد الواجبى والظاهر ان
 اللزوم يسرى فيه عند العقد بالموجب مع النية فى كل وقت يمكن فيه تجديد نية
 النذر لمن لم ينو الصيام من طلوع الفجر بل جوزنا كما تقدم تجديد النية فى
 النذر الى ما قبل الغروب بلحظة وهذا لوجوب (الوجوب خ) الاحق كذلك
 بخلاف ما لو نذر او حلف على اللزوم فى بعض اليوم فانه يلغو وقال ابن الجنيدي لو
 حلف الا يفطر وسأله الافطار من وجب عليه حقه افطر وكفر وفيه انه ان كان
 الطالب هو الاب افطر ولا كفارة لتوقف نذره و يمينه على اذن ابيه وان كان غير
 الاب فلا افطار و لو نذر او حلف باذن ابيه وجب الصوم فلو سأله الافطار فهل
 يلزمه لان العلة الموجبة لم تتغير ام لا لانه باذنه وجب والبقاء على الواجب طاعة
 الله سبحانه ولا يجوز طاعة المخلوق فى معصية الخالق والاول قريب .

الثالث عشر من (لو خ) نذر صوم يوم بعينه فقدم صومه لم يجزه و لو نذر
 الصوم لا على وجه التقرب لم ينعقد نذره و لو نذر صوما و لم يعين المقدار اجزأه
 صوم يوم واحد و لو نذر ان يصوم زمانا و لم يعين كان عليه صيام خمسة اشهر و لو
 نذر حيناً كان عليه ستة اشهر و لو نذر العبد بغير اذن مولاه والزوجة بغير اذن
 زوجها لم ينعقد منجزاً و هل يقع من اصله باطلا او يقف على الاجازة فان اجاز
 اصح الاصح (لاصح خ) الثانى وكذا الولد مع الوالد .

الرابع عشر لو نذر ان يصوم فى بلد معين فللشيخ قولان احدهما سقوط
 التعيين اصلاً فيصوم اين شاء والاخر ثبوته ان كان لذلك البلد مزية كمكة و

المدينة والافلا و لو قيل بعدم اشتراط الرجحان فى انعقاد النذر انعقد بدون مزية الظاهر الاشتراط فالاصح قوله الثانى .

الفصل الرابع فى باقى التوابع وفيه ابحاث :

الاول الشيخ الكبير و العجوز اذا عجزا عن الصوم افطرا اجماعا و كذا ان اطاقاه بمشقة شديدة و يتصدقان عن كل يوم بمد من طعام على المشهور المختار و قال الشيخ بمدين كما تقدم و هل تجب الصدقة ام لا قال الشيخ بالوجوب و قال السيد بعدمه و قال المفيد ان عجزا بالكلية فلا قضاء و لا صدقة و ان اطاقاه بمشقة فلا قضاء و وجبت عليهما الصدقة قال العلامة فى المختلف و الوجه قول المفيد لقوله تعالى و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين دل بعمومه على سقوط الفدية عن الذين لا يطيقونه و الاقوى قول المفيد و اما قول الشيخ لست اعرف بالتفصيل نصا فترده الاية و على كل حال لو عجزا عن الصدقة سقطت اجماعا .

الثانى اكثر الروايات على ان قدر الصدقة مد و فى بعضها مدان و للشيخ فى تقدير الصدقة قولان ففى النهاية و المبسوط عن كل يوم مدان مع القدرة و مع العجز مد و فى الاستبصار مد و قيل يحمل المدين على الاستحباب و المد على الوجوب و الاقوى ما فى الاستبصار .

الثالث ذو العطاش و العطاش كغراب داء يصيب الانسان فيشرب و لا يروى و حكمه فى الصيام ان كان لا يرجى زواله افطر و تصدق عن كل يوم بمد او بمدين على الخلاف و لا قضاء عليه و ان كان يرجى زواله افطر اجماعا و يجب القضاء مع البرء و حينئذ اوجب الشيخ الكفارة و قال المفيد و الشيخ لا كفارة عليه و الاحوط قول الشيخ و هل يجب على ذى العطاش الاقتصار على ما يسد به الرمق ام يجوز له التملى من الاكل و الشرب قيل يجب الاقتصار لرواية عمار عن ابي عبد الله عليه السلام و قيل بالثانى و كذلك حكم الشيخ و الشيخة و الاحوط الاول و الاظهر الثانى على كراهة .

الرابع الحامل المقرب و المرضعة القليلة اللبن يجوز لهما الافطار فى شهر رمضان و يقضيان مع الصدقة عن كل يوم بمد من طعام كما تدل عليه صحيحة

محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليهما السلام سواء خافتا على انفسهما ام على الولد لاطلاق الصحيحة المتقدمة وقيل ان خافتا على انفسهما (ام على الولد خ) افطرتا وقضتا ولا كفارة و اصل التفصيل والاشتراط من الشافعي ولا وجه له مع وجود الروايات المطلقة.

الخامس من يسوغ له الافطار يكره له التملى من الطعام و الشراب كالمريض و المسافر و الحائض و الشيخ و الشیخة و ذی العطاش و الحامل و المرضعة كما قال الصادق عليه السلام فى صحیحة عبدالله بن سنان انى اذا سافرت فى شهر رمضان ما آكل الا القوت ولا اشرب كل الماء و اما الجماع فهل يكره لهؤلاء ام يحرم قولان و فى صحیحة ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال ان الله عز و جل رخص للمسافر فى الافطار و التقصير رحمة و تخفيفا لموضع التعب و النصب و وعث السفر و لم يرخص له فى مجامعة النساء فى السفر بالنهار فى شهر رمضان و مثل معناها صحیحة ابن مسلم و فى صحیحة عمر بن يزيد قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان أله ان يصيب من النساء قال نعم و مثل معناها صحیحة عبدالملك بن عتبة الهاشمی و فيها قال عليه السلام لا بأس فللقول الثانى الاولتان و للاول الاخيرتان جمعا و الاول اشبه .

السادس قد تقدم ان الذين يلزمهم اتمام الصلوة فى السفر لكون سفرهم اكثر من حضرهم يجب عليهم الصيام و تفصيل ذلك قد ذكرناه فى الصلوة فى الرسالة الحيدرية و غيرهم يجب عليهم الافطار فى السفر و الافطار مقرون بالتقصير و بالعكس على الاصح و لو افطر المسافر قبل خفاء الاذان و توارى الجدران لزمه القضاء و الكفارة و هى العتق او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا و قد تقدم تمتة هذا الكلام و لو افطر بعد توارى الجدران و خفاء الاذان ففى وجوب الافطار و سقوط الكفارة خلاف مبنى على ان المعتبر فيهما حصول شرائط قصر الصلوة و مع زيادة تبیت النية او لا بل يكفى خروجه قبل الزوال او لا يعتبر شىء من ذلك بل يكفى تجاوز الحدود (و لو خ) قبل الغروب فالسيد و على بن بابويه و ابن ادریس و ابن ابی عقیل و ابن الجنید ذهبوا الى ان

شرائط الافطار شرائط قصر الصلوة و قال المفيد ان خرج قبل الزوال وجب عليه الافطار و القصر فى الصلوة و بعد الزوال يجب القصر فى الصلوة و الاتمام فى الصوم و اختاره ابو الصلاح و اوجب الامساك و القضاء اذا خرج بعد الزوال و اعتبر الشيخ فى الخروج قبل الزوال للافطار ببيت النية و ان لم يبيت النية و خرج بعد طلوع الفجر اتم يومه و ليس عليه قضاءه و ان يبيت النية فى الليل و لم يتفق له الخروج الا بعد الزوال فعليه الامساك و القضاء و فى كتابى الاخبار اذا يبيت النية و خرج قبل الزوال افطر و بعد الزوال استحب له اتمام الصوم و جاز له الافطار و الاقوى ما اختاره المفيد .

الفصل الخامس فى المحظور من الصيام و فيه ابحاث :

الاول يحرم صوم العيدين و ايام التشريق يوم القر و يوم النفر (النقرخ) و يوم الصدر و هى الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر لمن كان بمنى ناسكا و الاحوط عدم التقييد .

الثانى صوم يوم الثلاثين من شعبان بنية انه من شهر رمضان مع عدم تبينه و لو صامه من شعبان فلا بأس و ان كان بنحو ما تقدم .

الثالث صوم الصمت و هو ان ينوى الصوم ساكتا و قد اجمع العلماء على تحريمه لعدم مشروعيته فى ملة الاسلام و لقول على بن الحسين عليهما السلام فى رواية الزهرى المتقدمة و صوم الوصال حرام و صوم الصمت حرام و اكثر الاصحاب على انه يقع الصوم بهذه النية باطلا للنهى عنه لبدعيته فى الاسلام و احتمل بعضهم الصحة لصحة الامثال بالامساك عن المفطرات و النهى متوجه (يتوجه خ) الى الصمت و هو خارج عن حقيقة الصوم و فى الكافى عن الصادق عليه السلام ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم انى نذرت للرحمن صوما اى صمتا فاذا صمتم فاحفظوا سنتكم و غضوا ابصاركم الحديث ، و الاول هو المعتمد .

الرابع صوم الوصال و هو ان ينوى صوم يوم و ليلة الى السحر و قيل هو ان يصوم يومين مع ليلة بينهما و هو محرم بما (كما خ) تقدم عن على بن الحسين

عليهما السلام و روى الكليني في الصحيح عن ابي عبدالله عليه السلام قال المواصل في الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر في السحر و بالجملة هو ممنوع منه و يتحقق بادخال جزء من الليل في نية صوم النهار و احتمال الصحة فيه كما في صوم الصمت و القول بالبطلان في هذا كالقول في صوم الصمت .

الخامس ان تصوم المرأة ندبا مع نهى زوجها و المملوك مع نهى سيده و الولد مع نهى والده و الظاهر ان الام كالاب في توقف صيام الابن على اذنها و ان الاب أكد لما رواه في الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من فقه الضيف الا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه و من طاعة المرأة لزوجها الاتصوم تطوعا الا باذن زوجها و من صلاح العبد و طاعته و نصحه لمولاه الا يصوم تطوعا الا باذن مولاه و امره و من بر الولد لابويه الا يصوم تطوعا الا باذن ابويه و امرهما و الا كان الضيف جاهلا و كانت المرأة عاصية و كان العبد فاسقا عاصيا و كان الولد عاقا اما لو كان بدون نهى هؤلاء فانه يكون معلقا واقفا على الاجازة و لا يقع باطلا قبل الاذن على الاصح .

السادس صوم الواجب سفرا للنهي عنه الا النذر المشروط في اصل العقد بالسفر و ثلاثة ايام للعاجز عن دم المتعة و لمن افاض من عرفات قبل الغروب عامدا و عجز عن البدنة ان يصوم ثمانية عشر يوما .

الفصل السادس في المندوب من الصيام و هو بعد الايام الممنوع من صيامها لا يختص وقتا كصيام ايام السنة فان الصوم جنة من النار بمعنى انه موجب للعفو عن الذنوب الموجبة للنار و قد يختص وقتا و هو افضل المؤكد منه و فيه ابحاث :

الاول صوم ثلاثة ايام من كل شهر اول خميس من العشر الاول و اول اربعاء من العشر الاواسط و اخر خميس من العشر الاواخر من الشهر فقد قال صلى الله عليه و آله ان صومهن يعدل صوم الدهر و يذهبن بوحر الصدر هـ، و الوحر الوسوسة و انما كان صومها يعدل صوم الدهر لان السنة (الحسنة ظ) بعشر حسنات فالثلاثة الايام تعدل صيام شهر كل يوم عشرة ايام و روى انها اول اربعاء و اول خميس و اخر اربعاء فهي اربعاءان بينهما خميس و المشهور خميسان بينهما

اربعاء كما فى الروايات الكثيرة و منها موثقة زرارة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بما جرت السنة من الصوم فقال ثلاثة ايام من كل شهر الخميس فى العشر الاول و الاربعاء فى العشر الاوسط و الخميس فى العشر الاخر قال قلت هذا جميع ما جرت به السنة فى الصوم قال نعم .

تتمة فيها فوائد ذكرها فى المدارك :

الاولى روى ابن بابويه فى الصحيح عن عبدالله بن المغيرة عن حبيب الخثعمي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اخبرنى عن التطوع و عن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم او لا اصوم قال صم .

الثانية روى ابن بابويه ايضا عن الفضيل بن يسار عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا صام احدكم الثلاثة الايام من الشهر فلا يجادلن احدا و لا يجهل و لا يسرع الى الحلف و الايمان بالله و ان جهل عليه فليتحمل .

الثالثة قال على بن بابويه فى رسالته الى ولده اذا اردت سفرا و اردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة ايام للشهر الذى تريد الخروج فيه (منه خ) و لم نقف له فى ذلك على مستند بل قد روى الكليني رضى الله عنه ما ينافية فانه روى عن المرزبان بن عمران قال قلت للرضا عليه السلام اريد السفر فاصوم لشهرى الذى اسافر فيه قال لا قلت فاذا قدمت اقضيه قال لا كما لاتصوم كذلك لاتقضى انتهى ، و من الفوائد انه يستحب لمن لم يصمها قضاؤها لرواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال و لا يقضى شيئا من صوم التطوع الا الثلاثة الايام التى كان يصومها من كل شهر و منها انه لو كان فواتها لمرض او سفر لم يتأكد استحباب قضائها ، روى الكليني فى الصحيح عن سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن صوم ثلاثة ايام فى الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا هـ ، اقول و ظاهرها نفى الوجوب او التأكيد تخفيفا على المكلفين اذ ربما يطول السفر و يثقل القضاء و ليس ذلك لنفى الاستحباب اذ الصوم فى اصله مستحب لانه جنة من النار فنفى سند المدارك للاستحباب مدخول

وتدل على ما قلنا رواية عذافر قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اصوم هذه الثلاثة الايام في الشهر فربما سافرت وربما اصابتنى علة فيجب على قضاؤها قال فقال لي انما يجب الفرض واما غير الفرض فانت فيه بالخيار قلت بالخيار في السفر و المرض قال فقال المرض قد وضع الله عنك و السفر ان شئت فاقضه و ان لم تقضه فلا جناح عليك هـ، فنفي وجوب القضاء في السفر فيبقى الاستحباب واما في المريض فيتجه لهذه الرواية تفضلا منه تعالى و يقوى ضعفها عمومات الاخبار و منها تأخير هذه الثلاثة من الصيف الى الشتاء اختيارا للصحيح عن الحسن بن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام اني قد اشتد على صيام ثلاثة ايام في كل شهر اؤخر (اؤخره خ) في الصيف الى الشتاء فاني اجدته اهون على قال نعم فاحفظها هـ، و في رواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبدالله و ابي الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر في الايام القصار يصومه قال لا بأس و منها انه ان عجز استحبه له ان يتصدق عن كل يوم بدرهم كما في رواية عقبة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك اني قد كبرت و ضعفت عن الصيام كيف اصنع بهذه الثلاثة الايام في كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد قال لعلها كثرت عندك و انت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم الله على لسابعة فقال يا عقبة لا طعام مسلم خير من صيام شهر هـ، او يتصدق عن كل يوم بمد من طعام لصحيحة العيص بن القاسم قال سألته عن من لم يصم الثلاثة الايام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام هل فيه فداء قال مد من طعام هـ.

الثاني صوم ايام البيض و هي اليوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر روى في علل الشرايع باسناده الى ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول ان ادم لما عصى ربه عز و جل ناداه مناد من لدن العرش يا ادم اخرج من جوارى فانه لا يجاورني احد عصاني فبكى و بكت الملائكة فبعث الله عز و جل ادم الى الارض مسودا فلما رآته الملائكة ضجت و بكت و انتجت و قالت يا رب خلفا (خلقاظ) خلقته و نفخت فيه من روحي و اسجدت له ملائكتك بذنب واحد حولت بياضه سوادا فنادى مناد من السماء صم لربك فصام فوافق

يومه (صومه خ) ثلاثة عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودى يوم الرابع عشر ان صم لربك فصام فذهب ثلثا السواد ثم نودى يوم خمسة عشر بالصيام فصام فاصبح وقد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض للذى رد الله عز وجل فيه على ادم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا ادم هذه الثلاثة الايام جعلها لك ولولدك فمن صامها فى كل شهر فكأنما صام الدهر هـ.

الثالث صوم (يوم خ) الغدير وهو اليوم الثامن عشر من ذى الحجة ، روى عن الصادق عليه السلام ان صومه يعدل صيام ستين شهرا و ضعف الرواية منجبر بالشهرة التى هى كالاجماع بل هى اجماع فى هذا المقام كما حققناه فى رسالتنا فى الاجماع وهذا اليوم احد الايام الاربعة فى السنة التى يصام فيهن كل واحد منها يعدل ستين شهرا او سنة كما فى الرواية الاخرى والظاهر ان المراد بالستين السنة الستين الشهر.

الرابع صوم مولد النبى صلى الله عليه وآله وهو اليوم السابع عشر من شهر ربيع الاول على الاشهر من الروايات وفى رواية الكلينى انه الثانى عشر من شهر ربيع الاول وهو موافق لروايات (لرواية خ) العامة فيحمل على التقية و روى الشيخ عن ابى اسحق بن عبدالله العلوى العريضى عن ابى الحسن الثالث عليه السلام انه قال له يا ابا اسحق جئت تسألنى عن الايام التى يصام فيهن وهى الاربعة اولهن يوم السابع والعشرين من رجب يوم بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وآله الى خلقه رحمة للعالمين و يوم مولده صلى الله عليه وآله وهو السابع عشر من ربيع الاول و يوم الخامس والعشرون من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير وفيه اقام رسول الله صلى الله عليه وآله اخاه عليا عليه السلام علما للناس و اماما من بعده هـ، و صوم هذا اليوم يعدل صيام ستين شهرا.

الخامس صوم يوم دحو الارض من تحت الكعبة و مما يدل على استحباب صومه وانه يعدل صوم ستين شهرا ما رواه ابن بابويه فى الصحيح عن الحسن بن على الوشا قال كنت مع ابى و انا غلام فتعشنا عند الرضا عليه السلام ليلة خمس و عشرين من ذى القعدة فقال له ليلة خمس و عشرين من ذى القعدة ولد فيها

ابراهيم عليه السلام و ولد فيها عيسى بن مريم عليهما السلام و فيها دحيت الارض من تحت الكعبة فمن صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا .

السادس صوم يوم عرفة لمن لم يضعفه عن الدعاء مع تحقق هلال ذى الحجة لئلا يشبه يوم عرفة بيوم العيد فاستحباب صوم يوم عرفة مشروط بهذين الامرين وهما الا يضعفه الصيام عن الدعاء و الا يشبه بيوم العيد و مستند الشرطين ما رواه فى الفقيه عن حنان بن سدير عن ابيه قال سألت عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابي عليه السلام لا يصومه قلت و لم جعلت فداك قال يوم عرفة يوم دعاء و مسألة فاتخوف ان يضعفنى عن الدعاء و اكره ان اصومه اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم الاضحى و ليس بيوم صوم و عن ابي الحسن عليه السلام قال صوم يوم عرفة يعدل السنة و قال لم يصمه الحسن عليه السلام و صامه الحسين عليه السلام قال الصادق عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة و يوم عرفة كفارة ستين .

السابع صوم يوم عاشوراء على وجه الحزن و قد اختلف (اختلفت خ) فيه الروايات فورد ان صومه كفارة سنة و ورد ان من صامه كان حظه من ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد و هو النار و الشيخ فى الاستبصار جمع بينهما بان من صام يوم عاشوراء على طريق الحزن بمصاب آل محمد صلى الله عليه و آله و الجزع لما حل بعترته فقد اصاب و من صامه على ما يعتقده مخالفونافيه من الفضل فى صومه و التبرك به و الاعتقاد ببركته و سعادته فقد اثم و نقل هذا الجمع عن شيخه المفيد و هو جمع حسن و عن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشورا من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوضر فيه الحسين عليه السلام و اصحابه رضى الله عنهم بكر بلاء و اجتمع عليه خيل اهل الشام و اناخوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين صلوات الله عليه و اصحابه كرم الله وجوههم و ايقنوا الاياتى الحسين عليه السلام ناصر و لا يمدد اهل العراق بابى المستضعف الغريب ثم قال عليه السلام و اما يوم عاشورا فيوم اصاب فيه الحسين عليه السلام صريعا بين

اصحابه و اصحابه حوله صرعى عرى أفصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على اهل السماء و اهل الارض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لابن مرجانة و آل زياد و اهل الشام غضب الله عليهم و على ذراريهم و ذلك يوم بكت جميع بقاع الارض خلا بقعة الشام فمن صام او تبرك به حشره الله مع آل (اولاد خ) زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه و من ادخر الى منزله ذخيرة اعقبه الله نفقا فى قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن اهل بيته و ولده و شاركه الشيطان فى جميع ذلك هـ، و فى الفقيه و التهذيب عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله كثيرا ما يتفل يوم عاشورا فى افواه اطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه و يقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون عن (من خ) ريق رسول الله صلى الله عليه و آله و كانت الوحش تصوم يوم عاشورا على عهد داود عليه السلام هـ، و يلحق بهذا فوائد :

الاولى روى الشيخ عن عبدالله بن سنان قال دخلت على ابي عبدالله عليه السلام فى يوم عاشوراء فالفيته كاسف اللون ظاهر الحزن و دموعه تتحدر من عينيه كاللؤلؤ المتساقط قلت يا ابن رسول الله مم بكائك لا بكى الله عينيك فقال لى أفى غفلة انت أما علمت ان الحسين بن على اصيب فى مثل هذا اليوم فقلت يا سيدى فما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و افطره من غير تسميت و لا تجعله صوم يوم كملا و ليكن افطارك بعد العصر بساعة على شربة من ماء فانه فى ذلك الوقت من ذلك اليوم انجلت الهيجاء عن آل الرسول صلى الله عليه و آله و انكشفت الملحمة عنهم هـ، و المراد من الصوم من غير تبيت عدم العزم على اتمامه (اتمام خ) لانه ليس صياما و انما هو امساك و ترك الملاذ للحزن و الافطار من غير فرح،

الثانية اختلف فى صوم يوم عاشورا هل كان واجبا قبل الاسلام ام لا و ظاهر رواية محمد بن مسلم و زرارة عن ابي جعفر عليهما السلام انه كان واجبا قبل نزول وجوب (صيام خ) شهر رمضان فلما نزل وجوب صيام شهر رمضان ترك، الثالثة

قال العلامة فى المنتهى يوم عاشورا هو العاشر من المحرم و به قال سعيد بن مسيب و الحسن البصرى و روى عن ابن عباس انه قال التاسع من المحرم و الاشهر الاول و هو المعتمد .

الثامن صوم اول ذى الحجة ، روى الكلينى عن ابى الحسن الاول عليه السلام انه قال فى اول يوم من ذى الحجة ولد ابراهيم خليل الرحمن فمن صام ذلك اليوم كتب الله صوم ستين شهرا هـ ، و روى ابن بابويه عن موسى بن جعفر عليهما السلام انه قال من صام اول يوم من ذى الحجة كتب الله له ثمانين شهرا فان صام التسع كتب الله عز و جل له صوم الدهر هـ .

التاسع صوم يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة و فيه باهل رسول الله صلى الله عليه و آله نصارى نجران بامير المؤمنين و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و روى ان امير المؤمنين صلوات الله عليه تصدق فيه بخاتمه فى حال ركوعه و انزل الله تعالى فيه فى حقه عليه السلام انما وليكم الله و رسوله و الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راكعون و من يتول الله و رسوله و الذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون و قيل ان ارادة المباهلة كانت فى اليوم الخامس و العشرين و التصدق بالخاتم فى الرابع و العشرين و قيل بالعكس و الحاصل انما اختار رسول الله صلى الله عليه و آله هذا اليوم للمباهلة لعله بكمال صلاحيته لاستجابة الدعاء و جريان العناية الالهية بتصدق صاحب مقام الولاية الكبرى بخاتمه فيه لشرف رتبة اختصاص بها من بين سائر ايام السنة و ذلك من اعظم النعم التى يجب شكرها فيستحب صومه شكرا لهذه النعمة لان الصوم من افاضل مراتب الشكر و اما خصوص نص فيه على صومه فلم نقف عليه و بالجملة فالمشهور استحباب صوم الرابع و العشرين من ذى حجة الحرام على انه يوم المباهلة او يوم التصدق بالخاتم و صوم الخامس و العشرين منه على انه يوم المباهلة او يوم التصدق بالخاتم .

العاشر صوم كل خميس و كل جمعة و كذلك كل اثنين لما رواه اسامة بن زيد ان النبى صلى الله عليه و آله كان يصوم الاثنين و الخميس فسل عن ذلك فقال

ان اعمال العباد تعرض يوم الاثنين و يوم الخميس و رواية ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال رأيت صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد فقال كلا انه يوم خفض ودعة هـ .

الحادى عشر صوم شهر رجب ، ففى الفقيه روى كثيرة عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان نوحا ركب السفينة اول يوم من رجب فامر من معه ان يصوموا ذلك اليوم و قال من صام ذلك اليوم تباعدت عنه النار مسيرة سنة و من صام سبعة ايام اغلقت عنه ابواب النيران السبعة و من صام ثمانية ايام فتحت له ابواب الجنان الثمانية و من صام خمسة عشر يوما اعطى مسألته و من صام خمسة و عشرين يوما قيل له استأنف العمل فقد غفر الله لك و من زاد زاده الله عز و جل و قال ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام رجب شهر عظيم يضاعف الله فيه الحسنات و يمحو فيه السيئات و من صام يوما من رجب تباعدت عنه النار مسيرة سنة و من صام ثلاثة ايام وجبت له الجنة و عنه عليه السلام انه قال رجب نهر فى الجنة اشد بياضا من اللبن و احلى من العسل من صام يوما منه سقاه الله من ذلك النهر هـ .

الثانى عشر صوم شعبان ، عن ابي جعفر عن ابيه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من صام شعبان كان له طهرا و من كل زلة و وصمة و بادرة قال ابو حمزة قلت لابي جعفر عليه السلام ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و النذر فى المعصية فقلت فما البادرة قال اليمين عند الغضب و التوبة منها الندم عليها و عن عبدالله بن مرحوم الازدى قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول من صام اول يوم من شعبان وجبت له الجنة البتة و من صام يومين نظر الله اليه فى كل يوم و ليلة فى دار الدنيا و دام نظره اليه فى الجنة و من صام ثلاثة ايام زار الله فى عرشه من جنته فى كل يوم هـ ، و ما ورد من النهى عن صومه و انه ما صامه احد من الائمة عليهم السلام فمحمول على صومه بنية الفرض و الوجوب كما هو رأى بعض المبتدعين مثل ابي الخطاب محمد بن مقلاص لعنه الله و اصحابه فانهم يقولون ان من افطر فيه لزمه (من خ) الكفارة ما يلزم من افطر يوما من شهر رمضان فورد عنهم عليهم السلام الانكار لذلك و انه لم يصمه احد منهم

على جهة الوجوب.

الفصل السابع فى المكروه من الصيام وفيه ابحاث :

الاول صوم يوم عرفة لمن يضعفه الصوم عن الدعاء او مع الشك فى هلال ذى الحجة ومستند الاول قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة و ان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه و النهى عنه للكراهة هنا كما ان الامر به هناك للاستحباب ومستند الثانى قوله عليه السلام فى رواية سدير المتقدمة و اكره ان اصومه يعنى يوم عرفة اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى و ليس بيوم صوم و تحقق الكراهة بحصول الغيم ليلة الثلاثين من ذى القعدة و ان لم يتحدث الناس بتقدمه .

الثانى صوم النافلة فى السفر عدا ثلاثة ايام بالمدينة للحاجة و قيل بتحريم صيام النافلة فى السفر عدا ثلاثة ايام صيام الحاجة بالمدينة كما ذكرنا و الاول اشبه .

الثالث صوم الضيف نافلة من دون اذن مضيفه و قيل لا يقع باطلا الا مع النهى فيفسد و قيل يقع فاسدا و الاصح انه بدون النهى يقع صحيحا على كراهة .

الرابع صوم الولد من غير اذن والده بل و والدته على المشهور و قال المحقق فى المختصر النافع انه غير صحيح و الاصح الاول .

الخامس صوم المرأة ندبا بغير اذنه مع عدم نهيه و كذا صوم العبد على احتمال و لا اشكال فى فساد صومها مع نهى زوجها و فساد صوم العبد مع نهى سيده و اما بدون نهيهما فقليل كذلك و الاولى وقوفه على الاجازة .

السادس الصوم ندبا لمن دعى الى طعام سواء كان معمولا له ام لا و سواء كان اول النهار او (ام خ) اخره و سواء من تشق عليه ترك الاجابة ام لا و سواء تعرض لذلك ام لا و مستند ذلك مثل ما روى عن عقبة بن صالح قال دخلت على جميل بن دراج و بين يديه خوان عليه عسائية يا كل منها فقال ادن فكل فقلت انى صائم فتركنى حتى اكلها فلم يبق منها الا اليسير عزم على الا افطرت فقلت له الا كان هذا قبل الساعة فقال اردت بذلك ادبك ثم قال سمعت ابا عبد الله عليه

السلام يقول ايما رجل مؤمن دخل على اخيه و هو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بافطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة هـ، و في الصحيح عن جميل بن دراج قال قال ابو عبد الله عليه السلام من دخل على اخيه و هو صائم فافطر عنده و لم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة هـ، العسانية و في نسخة العشانية قال في الصحاح العسن بالضم الشحم القديم و في القاموس عشانة كثمامة لقاطة التمر .

تذنب قد تقدم انه يستحب الامساك تأديبا و ان لم يكن صوما في سبعة مواطن :

الاول المسافر اذا قدم اهله او بلدا عزم فيه الاقامة عشرة او ازيد بعد الزوال او قبله و قد تناول قبل ان يصل حدود البلد .

الثاني المجنون اذا افاق بعد طلوع الفجر .

الثالث المغمى عليه اذا افاق كذلك .

الرابع المريض اذا برئ و اطاق الصيام بعد الزوال و لم يكن تناول مفطرا .

الخامس الحائض و النفساء اذا طهرتا بعد الفجر او حاضت قبل الغروب او

نفست .

السادس الصبي اذا بلغ بعد الفجر .

السابع الكافر اذا اسلم بعد طلوع الفجر و كذلك من افطر لعة كما تقدم في قول زين العابدين عليه السلام في قوله و كذلك من افطر لعة من اول النهار ثم قوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تأديبا و ليس بفرض الحديث ، و هو مجمل ما تقدم ذكره .

ختم لا يجب صوم النافلة بالشروع فيه و له الافطار اى وقت شاء و يكره ذلك بعد الزوال اما جواز الافطار الى الغروب فلقول الصادق عليه السلام في رواية عبد الله بن سنان قال عليه السلام صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك و بين الليل متى شئت الحديث ، و اما كراهة الافطار بعد الزوال فلرواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا

بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم هـ، اى ثبت
والجمع بين الروايتين دليل الكراهة.

و هذا ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة من احكام الصوم و الحمد لله رب
العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين وقع الفراغ من تسويدها بيد مؤلفها
العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائى فى ليلة الاثنين بعد مضى ثلاث
ساعات و ربع ساعة منها و هى السادسة من شهر رجب سنة ١٢٣٦ ست و ثلاثين
بعد المأتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و آله الف الف صلوة و سلام
و تحية حامدا مصليا مسلما مستغفرا.

الرسالة الفقهية
فى تكليف الكافر والمخالف بالفروع
فى جواب الشاه زاده محمد على ميرزا

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الفقهية

- قال : هل الكافر مكلف بالفروع ام لا و على التكليف هل يجب عليه
القضاء اذا اسلم ام لا وان كانت التكاليف وضعية ٦٤٢
- قال : و اذا استبصر من كان على غير الطريقة الحقّة من فرق المسلمين
هل تكون عبادته التي وقعت منه موافقة لتلك الطريقة صحيحة ام لا ٦٤٥
- قال : و ايضا المعاملات الواقعة منه و المناكح و سائر العقود و الايقاعات
الواقعة على الطريقة التي كان عليها هل يُقرُّ عليها و تقبل منه ام لا ٦٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد وردت على مسألة شريفة تشتمل على ابحاث لطيفة من الجنب العالى الشأن شديد الاركان عضد الدولة الغراء و ركن السلطنة الزهراء حليف السعادة و جليل الرفادة المحترم الاعظم و الاجل الاكرم ذى الطالع المسعود الاشم الاميرزا محمد على الشاه زاده زاد الله ارفاده و اجزل امداده و امده بنصره و تأييده و زاده و مدّ ظلال شفقتة و رافته على عبادہ و احبى بماء تَعَطُّفِه و بركة شَفَقَتِه مِيتَ بلادِه انه على كل شىء قدير و بالاجابة جدير و هى قوله الشريف اصلح الله احواله و بلغه من الخيرات آماله فى مبدئه و مآله امين :

هل الكافر مكلف بالفروع ام لا و على التكليف هل يجب عليه القضاء اذا اسلم ام لا و ان كانت التكاليف و ضعيّة و اذا استبصر من كان على غير الطريقة الحقّة من فرق المسلمين هل تكون عبادته التى وقعت منه موافقة لتلك الطريقة صحيحة ام لا و ايضا المعاملات الواقعة منه و المناكح و سائر العقود و الايقاعات الواقعة على الطريقة التى كان عليها هل يُقَرَّر عليها و تُقبل منه ام لا .

اقول اما الكافر فهو على قسمين كافر أصلى و كافر بالارتداد و الكافر بالارتداد فطرى و ملّى فاما الكافر الاصلى فاختلف العلماء فى شأنه هل هو مكلف بالفروع ام لا و المشهور بين اصحابنا انه مكلف بل ادعى كثير من العلماء اجماع الفرقة المحققة على أنّ الكفار مكلفون بجميع الفروع و أنّما لم يصح منهم الصلوة مثلاً لَوْ صَلَّوْا لَانَّ شرط صحتها و هو التقرب ممتنع منهم لتوقفه على الاسلام و ليس امتناع شرط الصحة منهم مانعاً من ايجابها عليهم لان هذا الشرط ممكن فى حقهم فانهم قادرون على الاسلام متمكنون منه و اى فرق بين تكليف المحدث بالصلوة بأن يتطهر و يصلى و بين تكليف الكافر بالصلوة بان يسلم و يصلى مع ما فى ذلك

من مصلحة المكلف لانه اذا نُتِيَ على ان الاسلام وحده ليس هو المطلوب بل المطلوب هو وفروعه و احكامه عَرَفَ بان نفع الفروع للمكلف و دفع العذاب على تركها من اعظم مصالح المكلف و هذا معلوم عند جميع الكفار بأن محمداً صلى الله عليه و اله انما يأمر بالاسلام لاقامة حدود فروعه و ما يترتب عليه و لهذا اخبر سبحانه عن حال الكفار يوم القيامة حين قيل لهم ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين و لم نك نطعم المسكين و كنّا نخوض مع الخائضين و الدليل على ان هؤلاء كفار قوله تعالى عنهم و كنّا نكذب بيوم الدين ، نعم خالف بعض شذاذ منا مثل الملاّ محسن و حكم بأن الكفار غير مكلفين بالفروع لتوهم دلالة حديث الكافى فى قوله (ع) كيف يصلى و هو لا يشهد ان محمداً رسول الله صلى الله عليه و اله و الظاهر انّ المراد منه أنّه اذا لم يقر بهذه الشهادة التى هى ركن الاسلام و اصله كيف يفعل ما هو فرع كالصلوة و هذا احتمال مُساوٍ ان لم يكن راجحاً و اذا قام الاحتمال المساوى بطل الاستدلال و قد وافق مذهب كثير من العامة فى ذلك فان اكثرهم قائل بعدم تكليف الكفار بالفروع لعدم الفائدة و قد سمعت بعض ما فيه من الفائدة و اما انّ الكافر الاصلى اذا اسلم هل يجب عليه القضاء ام لا ، فالمعلوم بين المسلمين انّه لا يجب عليه القضاء لما فات وقته من الاحكام الشرعية كالصلوة و الصوم و اما الزكوة فنص المحقق فى المعبر و العلامة بسقوطها لحديث الاسلام يجب ما قبله و توقّف فى المدارك فى ذلك و اما مثل الحج فانه يجب عليه ان بقيت استطاعته الى بعد الاسلام لانه لم يفت وقته و هذه مستندها اجماع المسلمين و الادلة النقلية و كذلك العقلية لان عدم القضاء لطف به داع الى طلب الاسلام تفضلاً منه و تخفيفاً كما لم يوجب قضاء الصلوة على الحائض اذا طهرت تخفيفاً لا أنّها ليست مكلفةً و لا مخاطبةً بها بل هى مخاطبة بها و لهذا وجب عليها الصوم قضاء و وجبت عليها الصلوة و لكنها اسقطها عنها تخفيفاً و لهذا قال عليه السلم تقعد ايام اقرائها يعنى عن الصلوة و لم يقل لم تجب عليها الصلوة فلما اسقط القضاء تخفيفاً لكثرة الصلوة بقى وجوب الصوم بالامر الاول لقلته و قد حقّقنا فى الاصول انّ وجوب القضاء ليس بامر جديد بل بالامر الاول و ان الامر الثانى انما هو لبيان ما

وجب في الوقت فيجب قضاؤه اذا فات وما وجب للوقت فلا يجب قضاؤه اذا فات
والآ لكان هذا الامر الثاني مؤسساً للحكم فيكون الفعل اداء لا قضاء فكذلك حكم
الكافر فانه كان مكلفاً فلما اسلم تفضل الله عليه باسقاط ما فات وقته و اليه الاشارة
بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله (ص) الاسلام
يَجِبُ ما قبله اما ما كانت من الاحكام الوضعية مثل الجنابة اذا وقعت منه حال
الكفر فانه اذا اسلم وجب عليه الغسل و ان اغتسل حال كفره، هذا حكم العبادات
على سبيل الاجمال و اما العقود و الايقاعات فيقرّون عليها اذا لم تناف الحق كما لو
اسلم على اكثر من اربع نساء فانه يتخير منهن اربعاً و يخلّى الباقي و كذا لو كان
تحت ما لا تحل له في مذهب الحق كالام و البنت فانه يفرق بينهما و اذا ترفع
الخصمان منهم الينا تخير الحاكم بين ان يحكم بينهم بالحق و بين ان يردهم الى
ملتهم و بالجملة هذه و ما اشبهها مفضلة في كتب الفقه، هذا اذا كان الكافر اصلياً
سواء كان منتحلاً ام معظلاً و اما ان كان كفره عن ارتداد سواء كان مسلماً ثم كفر و
هذا هو الفطري و هو ما كان حين تولده ابواه مسلمين او احدهما و كذا ابوايه على
الظاهر ام كان كافراً ثم اسلم ثم كفر و هذا الملى فانه يجب عليه قضاء ما وجب
عليه زمان ردّه لانه ترك ما كلف به متعمداً و جوب القضاء على المرتد الملى
اذا تاب فهو ظاهر لانه اذا تاب قبلت توبته اذا اعترف بما انكر و ندم على ما صدر
منه و هذا لا اشكال فيه و حكم هذا لو ارتدّ ثانياً و استتيب و تاب فكذلك فان فعل
ذلك ثلاثاً قُتِلَ في الثالثة او في الرابعة على الاحتياط و امواله باقية ما دام في الحيوة
على ملكه و قال في المبسوط اذا التحق بدار الحرب يزول ملكه و ينتقل المال الى
ورثته و الى بيت المال ان لم يكن له وارث و قال العلامة يحفظها الحاكم فان عاد
فهو احق و ان مات فهي لورثته و هذا اولى لجواز عوده الى الاسلام ما دام حياً، هذا
اذا كان رجلاً و اما اذا كان المرتد فطرياً فانه لا يستتاب بل يجب قتله فان لم يعلم
بردته احد او لم يقدر على قتله و تاب و ندم فهل تقبل توبته ام لا قيل لا تقبل توبته و
عليه يكون القضاء لما وقع زمان رده واجباً و يجوز لوليه القضاء عنه ان كان حجاً
او مطلقاً على احتمال سواء قتل قبل التوبة او بعدها او لم يقتل لعدم التمكن من قتله

وان تاب و لم يحكم بقبولها لانه يوسع عليه بعمل وليه و ان كان في النار يخفف عنه بعض العذاب عند اول دخوله النار مفرقاً بحيث لا يشعر بالتخفيف ليصدق عليه قوله تعالى و لا يخفف عنهم من عذابها جمعاً بينه و بين ما دل على التخفيف بحمل التخفيف على حال الابتداء مثل ما لو استحق بعمله خمسين ضعفاً من العذاب و كان عمل وليه له يقابل ثلاثين ضعفاً عشر سنين فانه عند اول دخوله النار يعذب بعشرين ضعفاً من العذاب عشر سنين و بعد عشر سنين يعذب بالخمسين فقد خفف عنه ثلاثين و لم يجد التخفيف بخلاف ما لو عذب بالخمسين اولاً ثم بالعشرين فانه يجد التخفيف و الله سبحانه قد اخبر بنفيه فافهم و قيل بقبول توبته في الآخرة خاصة بمعنى انه لا يسقط عنه القتل بعد ثبوته عند الحاكم و اما في الآخرة فانه يغفر له اذا علم الله منه صدق الندم و هو الاصح عندى و على هذا تحلل له زوجته بعقد جديد بعده العدة بل و قبل انقضاء العدة على الظاهر بعقد جديد كذلك و لا يرجع اليه امواله لانها انتقلت الى ورثته و لا يملك شيئاً الا ما يستأنفه و يجب عليه قضاء جميع ما فاته و يؤول امره انشاء الله تعالى الى عفو الله سبحانه لانه مخاطب بالتوبة و مطلوب بقضاء ما قصر فيه فلو انه لم يقبل منه لزم منع المكلف من اللطف المبذول له و تكليف ما لا يطاق و الله سبحانه اكرم من ذلك لانه كان بالمؤمنين رحيماً و ان كان امرأة استتبت فان تابت و الا ضربت اوقات الصلوة و تحبس و تضرب اوقات الصلوة و يضيق عليها في المطعم و المشرب حتى تتوب أو تموت و ان كانت عن فطرة و حكمها حكم الرجل في غير القتل و قضاء الولي عنه فانه لا يكون لها ولي يقضى عنها شيئاً من العبادات بل يلزمها قضاء زمان ردتها بعد التوبة و يجوز ان توصى بقضائها من مالها .

و قوله ايده الله بمدده و وقفه للخيرات و الاعمال الصالحات في امسه لغده : و اذا استبصر من كان على غير الطريقة الحقّة من فرق المسلمين هل تكون عبادته التي وقعت منه موافقة لتلك الطريقة صحيحة ام لا .

اقول ظاهر عبارات اكثر الاصحاب ان فتاويهم متوافقة على ان المخالف للحق اذا استبصر لا يقضى شيئاً من اعماله التي عملها في وقت ضلّالته اذا وقعها

موافقة لمذهبه أو لِمَا يعتقده و قال ابن الجنيد و ابن البراج اذا حج المخالف ثم استبصر وجبت عليه الاعادة و ان كان ما اتى به موافقا لمذهبه و الذى يظهر لى عن النظر فى مستند احكامهم ان المخالف بقولٍ مطلق اذا استبصر لم يجب عليه قضاء الصلوة و الصوم اذا وقع منه ذلك موافقا لمذهبه و معتقده معاً لانه اذا كان كذلك كان مُثْتَلًا لامر الله فى تدبّنه فيكون بذلك خارجاً عن عهدة التكليف ظاهراً و ان كان مقصراً فى الحقيقة حيث انه لا ينفعه هذا العمل فى الآخرة و لا يدخل به الجنة لانه لم كن متوالياً باهل البيت عليهم السلم و قد تضافرت الروايات من طرقنا و طرق العامة ان كل عمل لا يكون مشفوعاً بولاية على بن ابي طالب عليه السلم يكون يوم القيامة هباء منثوراً فمن ذلك ما رواه الصدوق باسناده الى على بن الحسين عليهما السلم قال لو ان رجلاً عُمِرَ ما عُمِرَ نوح فى قومه الف سنة الا خمسين عاماً يصوم النهار و يقوم الليل بين الركن و المقام ثم لقي الله عز و جل بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً و عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلم قال قال رسول الله (ص) لعلّى (ع) لو ان عبداً عبد الله الف عام ما قبل الله ذلك منه الا بولايتك و ولاية الائمة من ولدك و ان ولايتك لا يقبلها الله الا بالبراءة من اعدائك و اعداء الائمة من ولدك بذلك اخبرنى جبرئيل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من طرقهم عن ابي سعيد الخدرى قال سمعت رسول الله (ص) اذا كان يوم القيامة امر الله الملكين يقعدان على الصراط فلا يجوز احد الا ببراءة امير المؤمنين و من لم تكن له براءة امير المؤمنين اكبه الله على منخره فى النار و ذلك قوله تعالى و قفوههم انهم مسئولون، قلت فداك ابي و امى يا رسول الله ما معنى براءة امير المؤمنين قال مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله امير المؤمنين على بن ابي طالب وصى رسول الله (ص) و عن ابي سليم راعى رسول الله (ص) قال سمعت رسول الله (ص) يقول ليلة اسرى بى الى السماء قال لى الجليل جل جلاله آمن الرسول الى ان قال تعالى يا محمد لو ان عبداً من عبيدى عبدنى حتى ينقطع و يصير كالسِّنِّ البالى ثم اتانى جاحداً لولايتكم الحديث، و عن عبدالله بن العباس قال قال رسول الله (ص) الى ان قال قال تعالى فى حق على عليه السلم و انى آليت بعزتى

الْأَادْخَلَ النَّارَ أَحَدًا تَوَلَّاهُ وَ سَلَّمَ لَهُ وَ لِلْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ وَ لَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ مَنْ تَرَكَ
وَلَايَتَهُ وَ التَّسْلِيمَ لَهُ وَ لِلْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ وَ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ وَ اطْبَاقَهَا مِنْ
أَعْدَائِهِ وَ لَأَمْلَأَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أَوْلِيَائِهِ وَ شِيعَتِهِ ، وَ الْإِحَادِيثُ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ لَا تَحْصَى فَإِذَا
ثَبَتَ أَنَّهُ مِمَثِّلٌ لظَاهِرِ الْأَمْرِ كَانَ لِعَمَلِهِ ثَوَابٌ يَنْفَعُهُ فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْبَرَزْخِ وَ قَدْ
يُخَفِّفُ عَنْهُ بَعْضُ الْعَذَابِ كَمَا مَرَّ وَقَوْلُ الشَّهِيدِ الثَّانِي (رَه) فِي الرُّوضِ وَ اعْلَمْ أَنَّ
هَذَا الْحُكْمَ لَا يَقْتَضِي صِحَّةَ عِبَادَةِ الْمَخَالِفِ فِي نَفْسِهَا بَلِ الْحَقُّ أَنَّهَا فَاسِدَةٌ وَ أَنَّ
جَمَعْتَ الشَّرَاطِطَ الْمَعْتَبَرَةَ فِيهَا غَيْرَ الْإِيمَانِ وَ أَنَّ الْإِيمَانَ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الصَّلَاةِ كَمَا
أَنَّ الْإِسْلَامَ شَرْطٌ فِيهَا إِذْ لَوْ كَانَتْ صَحِيحَةً لَأَسْتَحَقَّ عَلَيْهَا الثَّوَابُ وَ هُوَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا
فِي الْآخِرَةِ بِالْجَنَّةِ وَ شَرْطُ دُخُولِهَا عِنْدَنَا الْإِيمَانُ أَجْمَاعًا وَ لِأَنَّ جُلَّ الْمَخَالِفِينَ أَوْ
كُلَّهُمْ لَا يَصِلُونَ بِجَمِيعِ الشَّرَاطِطِ الْمَعْتَبَرَةِ عِنْدَنَا وَ قَدْ وَقَعَ الْإِتِّفَاقُ وَ دَلَّتِ النُّصُوصُ
عَلَى بَطْلَانِ الصَّلَاةِ بِالْإِخْلَالِ بِشَرْطٍ أَوْ فِعْلٍ مُنَافٍ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدِ الْخِاتَمِ ، فِيهِ
أَبْحَاثٌ عَلَيْهِ لَا يَحْسُنُ الْإِسْتِقْصَاءُ فِيهَا لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ إِلَّا أَنَّهُ لَا بَدَّ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا
عَلَى جِهَةِ الْإِقْتِصَارِ فَنَقُولُ قَوْلَهُ لَا يَقْتَضِي الصَّحَّةَ ، فِيهِ أَنَّ الصَّحَّةَ لَهَا وَجْهٌ مِنْهَا كَوْنُهَا
مُسْقِطَةٌ لِلْقَضَاءِ وَ مَا نَحْنُ فِيهِ مِنْهَا فَإِنَّ الْمَخَالَفَ لَوْ أَخْلَى بِشَيْءٍ مَبْطُلٌ عِنْدَهُ فَإِنَّ
الشَّهِيدَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَحْكُمُ بِوُجُوبِ الْقَضَاءِ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ إِنْ كَانَ مَا فَعَلَ مُنَافِيًا عِنْدَنَا فَمَا
حُكْمٌ فِيهِ بِعَدَمِ الْقَضَاءِ قَدْ فَعَلَ فِيهِ مُنَافِيًا عِنْدَنَا وَ لَوْ أَنَّهُ غَسَلَ الرَّجْلَيْنِ اخْتِيَارًا فَمَا
الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَالَيْنِ إِلَّا الْحُكْمُ بِالصَّحَّةِ الْمُسْقِطَةِ لِلْقَضَاءِ وَ هَذَا مِنْهَا لِأَنَّهُ قَبْلَ هَذَا
الْكَلَامِ قَالَ وَ لَا تَجِبُ عَلَيْهِمْ إِعَادَةُ مَا صَلَّوْهُ صَحِيحًا وَ يَجِبُ قَضَاءُ مَا تَرَكَوْهُ أَوْ فَعَلُوْهُ
فَاسِدًا الْخِ ، فَإِذَا كَانَ مَا فَعَلُوْهُ صَحِيحًا عِنْدَهُمْ فَاسِدًا عِنْدَنَا مُطْلَقًا وَ مَا فَعَلُوْهُ فَاسِدًا
عِنْدَهُمْ فَاسِدًا عِنْدَنَا فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا وَ يَلْزَمُ مِنْ هَذِهِ الصَّحَّةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْقَضَاءِ إِذَا
اسْتَبْصَرَ عِنْدَنَا وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لَكُونِهَا مَقْبُولَةً غَايَةً مَا يُقَالُ أَنَّ الصَّحَّةَ قَدْ يَسْتَلْزِمُ
الثَّوَابَ وَ نَحْنُ نَقُولُ بِمُوجِبِهِ فَفِي صَحِيحِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ وَ
سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ وَ هُوَ مِنْ بَعْضِ هَذِهِ الْأَصْنَافِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ نَاصِبٌ مُتَدَيِّنٌ ثُمَّ مَنَّ
اللَّهُ عَلَيْهِ بِمَعْرِفَةِ هَذَا الْأَمْرِ يَقْضَى حُجَّةُ الْإِسْلَامِ فَقَالَ يَقْضَى أَحِبَّ إِلَيَّ وَ قَالَ وَ كُلِّ
عَمَلٍ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي حَالِ نَصْبِهِ وَ ضَلَالَتِهِ ثُمَّ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ بِمَعْرِفَةِ الْوَلَايَةِ فَانْهَ يُؤْجَرُ

عليه الآ الزكوة فانه يعيدها لانه قد وضعها فى غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج والصيام فليس عليه قضاء فقله عليه السلم فانه يؤجر عليه، صريح فى استحقاقه الثواب المستلزم للصحة فقول الشهيد رحمه الله اذ لو كانت صحيحة لاستحق عليها الثواب ليس بشىء و انما حكم بذلك حيث جعل الصحة واحدة و هى فى الحقيقة متعددة فصحيحة ثوابها فى الدنيا خاصة و صحيحة ثوابها فى البرزخ و صحيحة ثوابها فى الآخرة بدخول الجنة فالاولى و الثانية لا يشترط فيها الايمان بل يكفى الاسلام و اما الثالثة فيشترط فيها الايمان و هذا المقام يطول فى بيانه و تفصيله الكلام و لسنا بصدد و الحاصل ان الذى يظهر لى ان المخالف بقول مطلق اذا استبصر لم يجب عليه قضاء صلاته و صومه اذا كانا موافقين لمذهبه و معتقده معاً قال العلامة فى المختلف لنا انه مأمور به فيخرج عن العهدة و فى الصحيحة المتقدمة و الاخبار الآتية دلالة صريحة عليه و اما زكوة فانه يجب عليه قضاؤها اجماعاً و للصحيحة المتقدمة و الاحاديث الآتية المعللة بانه دفعها الى غير مالکها لان مالکها المستحقون من اهل الولاية خاصة للاخبار و الاجماع و لعموم قوله تعالى قل هى للذين آمنوا فى الحيوۃ الدنيا خالصة يوم القيامة و لو دفعها المخالف الى المستحق من اهل الولاية جهلاً بحكم مذهبہ ظناً منه انّها تجزى اجزأت و لم تجب عليه الاعادة كما دلّت عليه مفاهيم الاخبار و لو ظن انّها لا تجزى و قلنا انها تجب فى العين فلا يبعد السقوط و لو قلنا انها يجب فى الذمة فالظاهر وجوب الاعادة ح و زكوة الفطرة بحكم الزكوة و اما حجّه فانه لا يجب عليه قضاؤه على جهة الفرض و انما يستحب له قضاؤه و لقائل ان يقول انما يستحب الاستحباب المؤكّد قضاء الحج خاصة لخصوص النصوص فيه دون غيره و عدم ذكر غيره من الصلوة والصيام فى الاعادة بل ربما ورد النهى عن الاعادة كما فى خبر سليمان بن خالد الاقطع حين استبصر و كان زدياً و فى كتاب سعد انه خرج مع زيد فافلت فمنّ الله عليه و تاب من ذلك و رجع الى الحق قبل موته و رضى ابو عبد الله عليه السلم عنه بعد سخطه و توجّع لموته قال للمصادق عليه السلم انى مذ عرفت هذا الامر اصلّى فى كلّ يوم صلاتين واقضى ما فاتنى قبل معرفتى فقال عليه

السلم لاتفعل فان الحال التى كنتَ عليها اعظم من ترك ما تركتَ من الصلوة قال الشهيد الثانى رحمه الله بعد نقل هذا الخبر والاجماع واقع على عدم العمل بظاهره فان ما تركه المخالف يجب عليه قضاؤه انما الكلام فيما يفعله وقد ذكر الاصحاب ان سليمان بن خالد كان يقضى صلاته التى صلاها فسمّاها فائتة باعتبار اخلاله فيها بما اخلّ به من الشرائط والاركان وهذا الحديث يؤيد ما قلناه من ان الصلوة فاسدة ولكن لايجب قضاؤها انتهى .

اقول المفهوم من هذا الخبر ان المراد منه غير ما فهمه رحمه الله بل المراد انه يعيد ما صلاّه و يقضى ما فاته مما لم يفعله لان الاصل فى العطف المغايرة و التفسير على خلاف الاصل فنهاء عليه السلم عن قضاء ما صلاّه و ما لم يصلّه يعلم السائل حكمه لانه من اهل العلم فقلوه (ره) و الاجماع واقع على عدم العمل بظاهره انما يتوجّه على الوجه الثانى الذى ذكره من جعل العطف تفسيرياً و لا ضرورة داعية الى ذلك مع امكان حمل العطف على اصله من اقتضائه و قوله عليه السلم فان الحالة التى كنتَ عليها الخ ، لايجب حمل العطف على التفسير لان لنا مندوحة عنه و ذلك انّه لما نهاء عن اعادة ما صلاّه لزعمه انّه اذا لم يأت بها على هيئة ما بعد استبصاره فقد ترك منها من الشرائط و الاركان ما يوجب القضاء فاخبره عليه السلم انّه كما عفى عنه فى الركن الاعظم الذى هو عمود الدين بل هو كلّ الدين حقيقة مع انه لم يأت بشىء منه و هو ولايتهم و الايتام بهم عفى عنه فى بعض الشرائط و الاركان من عملٍ اتى به واجتهد فيه و اما ما ذكره على الوجه الثانى فلا بأس به و لكن لا يحسن ان يقال انّ الاجماع واقع على عدم العمل بظاهره بقولٍ مطلقٍ لان ظاهره ان العطف يقتضى المغايرة و اما حمله على التفسيرى فهو خلاف ظاهره و مما يدل على ما ادّعيناه من كون الصلوة و الصيام لايجب فيهما القضاء و لا يستحبّ الا على وجه الاحتياط الاستحبابى لمن يقول به و ان لم يتعيّن الموجب للقضاء بل مع ظهور الصحة و اسقاط القضاء و هذا شىء اخر غير ما نحن فيه ما تقدم من رواية بريد بن معوية العجلي من قول الصادق عليه السلم و كل عملٍ عمِلَهُ و هو فى حال نُصِبَ و ضلّالته ثم منّ الله عليه بالولاية فانه يؤجر عليه .

اقول فدخل فيه جميع الاعمال المأمور بها ومنها الحجّ فانه يؤجر عليه و ما يؤجر عليه لا يجب قضاؤه عن عدم امتثال كما لو ترك العمل او افسده فانه يجب قضاؤه عن عدم امتثال ولا يؤجر على ما ترك او افسده متعمداً او مُفَرَّطاً و قولنا عن عدم امتثال احترازاً عن القضاء الواجب بعد الامتثال فى بعض الاحكام كاعادة الصلوة وجوباً للمتيمّم عند بعض العلماء فى بعض الصور كمن منعه الزحام يوم الجمعة عن الوضوء و المجامع اختياراً مع العلم بعدم الماء و كفاقد الطهورين على قولٍ قد اخترناه فلما اقتضى حكم العموم شمول جميع الاعمال مع عروض موانع لبعضها تمنعها من مطلق التساوى فى الموضوعية لان هذه الموانع اذا عرضت تغيّر الموضوع و تغيّره موجب لتغيّر الحكم استثنى عليه السلام الزكوة فقال (ع) الآ الزكوة يعنى لا يؤجر عليها فانه يعيدها لانه وضعها فى غير موضعها لانتها لاهل الولاية يعنى انها مال الغير ولا يجوز التصرف فى مال الغير بغير اذنه فلما تصرف فيه بغير اذنه كان غير ممثّل للامر فلم يؤجر على اخراجها فتجب عليه اعادتها و هل يجوز له الرجوع على من اعطاه الزكوة و هو غير مستحق لها لكونه من اهل الخلاف ام لا لانه تصرف فيه باذنه احتمالاً فيحتمل ان له الرجوع لانه لم يعطه مجّاناً و تبرّعا و اّما اعطاه لاته اهل لذلك فكما يطالبُ هو بها و ان كان يزعم انه ماقصر فى الاخراج كذلك الاخذُ لها لانه انما اخذها على جهة الاستحقاق و هو لا يستحقّ و يحتمل انه ان كانت موجودة فله الرجوع لما ذكر و ان تصرف فيها و اتلفها فليس له ذلك لانه تصرف فى مالٍ باذن مالكه و لم يعلم ان الزكوة تعيّنت بالمدفوع و لاسيما ان قيل بانّها يتعلق بالذمة و على القول بانها تتعلق بالعين فالمالك مخيّر فى اخراجها من اّى الانواع او الاصناف من ماله المماثل او بالقيمة من غير المماثل و يحتمل انه ليس له الرجوع مطلقاً لانه ملكه اياها بالاعطاء معتقداً لذلك و الاول عندى اجود و عليه فللفقير الامامى الرجوع على ايّهما شاء لانها قد تعيّنت بالاعطاء فان رجع على المالك رجع المالك على الفقير المخالف و ان رجع على الفقير المخالف فالظاهر براءة ذمة المالك و استثنى عليه السلم الحجّ مع انه قال قد قضى فريضته فقال و لو حج لكان احب اليّ و هو ما رواه بُريد بن معوية

العجلى فى الصحيح قال سألتُ ابا عبد الله عليه السّلم عن رجل حجّ و هو لا يعرف هذا الامر ثم منّ الله عليه بمعرفته و الدّينونة به اعليه حجة الاسلام او قد قضى فريضته قال عليه السّلم قد قضى فريضته و لو حجّ لكان احبّ الىّ و عن عمر بن اذينة فى الحسن قال كتبْتُ الى ابي عبد الله عليه السّلم اسأله عن رجل حجّ و لا يدري و لا يعرف هذا الامر ثم منّ عليه بمعرفته و الدينونة به اعليه حجة الاسلام او قد قضى قال قد قضى فريضة الله و الحج احبّ الىّ ، فقله عليه السّلم قد قضى فريضة الله ، يدل صريحاً على عدم وجوب القضاء و كذلك ما رواه محمد بن مسلم و بُريد و زرارة و الفضيل بن يسار عنهما عليهما السّلم فى الرجل يكون فى بعض هذه الاهواء كالحرورية و المرجئة و العثمانية و القدرية ثم يتوب و يعرف هذا الامر و يحسن رايه أيعيد كل صلوة صلاًها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شىء من ذلك قال (ع) ليس عليه اعادة شىء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد ان يؤدّيها لانه وضع الزكوة فى غير موضعها و اتّما موضعها اهل الولاية .

اقول و فى اخر رواية ابن اذينة المتقدمة و اما الصلوة و الحج و الصيام فليس عليه قضاؤه فجعل عليه السّلم فى كل ما روى من روايات الباب الحج من جملة ما لا يجب قضاؤه و افردّه من بينها باستحباب قضائه فقال و لو حجّ لكان احبّ الىّ و على الاستحباب يحمل ما دلّ ظاهراً مثل مكاتبة ابراهيم بن محمد بن عمران الهَمْدَانِي على الايجاب فى قوله عليه السلام اَعِدْ حَجَّكَ فَإِنَّ الامر هنا للاستحباب جمعاً بينها و بين مثل قوله فليس عليه قضاؤه هذا و نحوه مما سمعت اِدْلَتْنَا على ما ذهبنا اليه و اما المشهور فحجّتهم ما اوردناه من الادلّة و اطلقوا فى عباراتهم و لم يفرقوا بين الحج و غيره مع وجود الفرق فى الاحاديث التى هى مأخذ حكمهم و لعلّ ذلك لما لم يجدوا فى الادلّة فى الاعتبار فرقاً لم يفرقوا و يفهم من اطلاقهم أنّ الصلوة و الصوم و الحج واحد لا يجب قضاء شىء منها و يظهر من مساواتهم استحباب قضاء الصلوة و الصيام كما يستحب قضاء الحج و لاجل لحاظهم المساواة توخّش الشهيد الثانى رحمه الله من خبر سليمان بن خالد الاقطع و قال و فى خبر سليمان بن خالد ما يوهم الهدم حيث نهاه الصادق عليه السّلم عن القضاء و حاول

طرح الرواية بالطعن فيها بضعف السند ثم قرع على ضعف السند عدم صلوحها للهدم و يريد بالهدم المتوهم انه (ع) اتما نهى عن القضاء لان الايمان يهدم ما قبله كما ان الاسلام يهدم ما قبله فيسقط القضاء وردها بضعف السند يشير الى التساوى بين الحج وغيره و لو لحظ ما اشرنا اليه من عدم التساوى كما هو صريح الأدلة لما احتاج الى ذلك واحتج ابن الجنيد وابن البراج على وجوب الاعادة وان لم يخل بشيء بان الايمان شرط لصحة العبادة و لم يحصل لان فائدة العبادة انما هي تحصيل السعادة الابدية و لم يحصل بعمل خالٍ عن الايمان اجماعاً متاً و بما رواه ابوبصير عن ابي عبدالله عليه السلم قال وكذلك الناصب اذا عرف فعلية الحج ان كان قد حج و عن على بن مهزيار قال كتب ابراهيم بن محمد بن عمران الهمداني الى ابي جعفر عليه السلم اتى حججت و انا مخالف و كنت ضرورة فدخلت متمتعاً بالعمرة الى الحج فكتب اليه اعد حجك و الجواب عما احتجنا به انا لانسلم ان الايمان شرط في مطلق العبادة لما اشرنا اليه سابقاً ان العبادة قد تكون الفائدة منها و الثواب عليها في الدنيا بدفع البلايا و الامراض و كفاية شر الاعداء و سعة الرزق و ما اشبه ذلك و هذه العبادة ليس الايمان شرطاً لها فقد حقق رسول الله صلى الله عليه و اله دماء اقوام و اجرى عليهم احكام الاسلام من المناكح و المواريث و الديات و غير ذلك بمجرد الشهادتين حين تلقظوا بها و ليسوا بمؤمنين و قد نفى عنهم الايمان فقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لمّا يدخل الايمان في قلوبكم و جميع الاعمال يجرى فيها هذا الاعتبار و قد تكون الفائدة فيها و الثواب عليها في البرزخ كما كان من كثير ممن له عمل صالح و لم يعرف هذا الامر باثبات و لا نفى ففي الصحيح ما معناه انه يخذله خذلاً الى الجنة في قبره يدخل عليه منه الروح فاذا كان يوم القيمة حاسبه بعمله فاما الى الجنة و اما الى النار و هذه الاعمال لم يكن الايمان شرطاً فيها لان هذا المذكور في الحديث المنقول بالمعنى ليس من اهل الايمان و قد تكون الفائدة فيها و الثواب عليها في الآخرة و هذه الاعمال يكون الايمان شرطاً فيها و بها يدخل الجنة و الاولى و الثانية من نحو العبادة التي نحن بصدددها و الايمان لم يكن شرطاً فيها و لو كان شرطاً فيها

لما احتيج الى الثالثة و كما كانت الاولى و الثانية حاقتة للدماء و دافعة للبلاء و مجوّزة للمناكح و المواريث .

و اما عن الحديث فلانّا نقول باعادة الحج استحباباً و قوله (ع) فعليه الحج اى يراد منه ذلك استحباباً جمعاً بين احاديثهم (ع) و لانّ قوله ان كان حج ان حملنا قوله فعليه الحج على الاستحباب كان مفهومه صحيحاً متّجهاً و هو اى مفهوم الشرط حجة و ان لم نحمل قوله فعليه الحج على الاستحباب بل على الوجوب لم يكن المفهوم صحيحاً لان المعنى يكون ان كان قد حج يجب عليه الحج ثانياً و ان لم يكن قد حج فلا يجب عليه و هو باطل مع ان فى طريق الرواية على بن ابي حمزة البطائى احد الكلاب الممطورة و احد اوعية السوء التى أمرنا بأن نتنكبّها و ايضا على ظاهر الرواية من قوله و كذلك الناصب يلزم بطلان حجه و ان حجّ لانه كافر و الكافر لا يصح منه العبادة فاذا اسلم وجب عليه الحج ان كان مستطيعاً و لكن يرد اشكال آخر و هو انه ان كان نصبه عن غير معرفة لم يحكم بكفره و ان كان عن معرفة يشكل وقوع الايمان منه لانه ربّما لا يوفق لذلك و ان امكن الوقوع عقلاً و اما الرواية الثانية فيقال ان الامر فيها للاستحباب و نحن قائلون باستحباب الحج على انها مكتوبة و راويها سهل بن زياد و هو ضعيف .

بقى شىء هو ان الاحاديث الواردة فى هذه المسئلة مشتملة على المخالف و الناصب و ظاهر الاخبار التشريك فى الحكم و يشكل الحكم على جهة التشريك لان الناصب كافر و المخالف على ظاهر الاسلام فان عاملنا الناصب معاملة الكفار و جوّزنا عليه وقوع الايمان منه كما هو اختيار بعض علمائنا فلا اشكال فى التشريك و ان لم نجوّز كما هو ظاهر كلام المرتضى فانه حمل قوله تعالى انّ الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً على انهم اظهروا الايمان ثم اظهروا الكفر لان تجويز انقلاب المؤمن كافراً يستلزم تجويز انقلاب الكافر مؤمناً و التجويزان مبنيان على الاحباط و الموافاة و هما عنده باطلان اما الاحباط فلاستلزامه ان يكون الجامع بين الاحسان و الاساءة بمنزلة من لم يفعل الاحسان و الاساءة او يساوى من يستحق من مدح و ذم على اساءته و احسانه او يكون بمنزلة

من لم يحسن ان زاد المستحق على الاساءة او بمنزلة من لم يُسَيِّئ ان زاد المستحق على الاحسان و اللازم باطل قطعاً فالملزوم مثله و اما الموافاة فليست عنده شرطاً فى استحقاق الثواب بالايمان لان وجوه الافعال و شروطها التى يستحق بها ما يستحق لايجوز ان تكون منفصلة عنها و متأخرة عن وقت حدوثها و الموافاة منفصلة عن حدوث الايمان فلا يكون وجهاً ولا شرطاً فى استحقاق الثواب به .

و اقول اما الاحباط فالحق عدمه و اما الموافاة فالحق ثبوتها و ليس هذا بيان برهان ذلك و الحاصل ان لم نجوّز عليه ذلك فالمراد بالناصب فى هذه الاخبار المشرك مع المخالف فى الحكم هو المخالف المعاند المظهر الاذية للشيعه او لائمتهم عليهم السلم عن غير معرفة و لا بصيرة و هذا و ان كان ثقل المؤنة اثقل من بعض المخالفين فانّ منهم من هو كثير الملايمة و الهون و نسميه بالمخالف لمخالفته لنا فى الاعتقاد و اكثر الاعمال و نسمي هذا الشديد المخالفة او المعاندة بالناصب و هو فى الحقيقة ليس بناصب و يجوز فيه الانقلاب عن مذهبه الى الحق بل هو كثير الوقوع كما شاهدنا كثيراً حتى انّ منهم من كان يودّ ان يتوصّل الى قتل الشيعى بكل وسيلة تقرّباً منه الى الله فى زعمه ثم منّ الله عليه و كان شيعياً عارفاً افضل الاعمال عنده السبّ لمن تقدّم على منّ قدّمه الله و رسوله و الظاهر ان المراد بالناصب فى هذه الاخبار هذا و يصحّ التشريك بينه و بين المخالف و اما الناصب الذى فعل عن معرفة ذوقية كما قال تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى فانه يجوز عليه الانقلاب عقلاً لانه امر ممكن و قد قال تعالى و لو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين .

و اما وقوعه فلايكاد يقع كما انّ المؤمن الممتحن لا يكاد يقع منه الانقلاب عن دينه و ان كان ممكناً عقلاً و هو قول الصادق عليه السلم لا يكون هؤلاء من هؤلاء و لا هؤلاء من هؤلاء ، فاذا ذكر الناصب فى هذا الباب الذى نحن بصددده فالظاهر انه لايراد به هذا لانّ هذا ممن حقّت عليهم كلمة العذاب و فرض الاستبصار فى غيره و الامام عليه السلم يعرف هذا و لا يريد ههنا و عوامّ الشيعة لا يفرقون بين الناصب الحقيقى و المجازى فاذا سألوا الامام عليه السلم عن حكم

الناصبى اجابهم عن حكم الفرد المسئول عنه لانه يعلمه انه حقيقى او مجازى أو عن نوعه باعتبار صفة يتصف بها النوع كأن يقول اذا تاب الناصب و يريد منه المجازى بقرينة تاب ولا يجيبهم بحكم الحقيقى لان الحقيقى لا يتوب و لو أننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شىء قبل ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله، لا يزال بنيانهم التى بنوا ربيبةً فى قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم او يجيب بحكم خصوص الشخص و بمثل هذه تختلف الاحاديث عنهم فافهم .

فان قلت انهم شركوا مثل ما فى رواية الفضلاء المتقدمة من علم انهم كفار من غير استفصال كالحرورية بفتح الحاء و ضمها و هم الخوارج منسوبون الى حروراء تمد و تقصر قرية بقرب الكوفة كانت اول مكان اجتمعوا فيه لبدعتهم لعنهم الله و المرجئة بالهمز و التخفيف فرقة من فرق المسلمين قيل هم الذين يعتقدون انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة سمو بذلك لا اعتقادهم ان الله ارجى تعذيبهم على المعاصى يعنى اخره عنهم و قيل انهم الجبرية الذين يقولون ان العبد لا فعل له و اضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى المجاز كجرى النهر و دارت الرحى و انما سميت المجبرة مرجئة لانهم يؤخرون امر الله و يرتكبون الكبائر و قيل سمو بذلك لارجائهم حكم اهل الكبائر الى يوم القيامة و عن قتبية ان المرجئة هم الذين يقولون الايمان قول بلا عمل لانهم يقدمون القول و يؤخرون العمل و فى الاخبار المرجى يقول من لم يصل و لم يصم و لم يغتسل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امه فهو على ايمان جبرئيل و ميكائيل و فى حديث ساهم مرجئة لانهم زعموا ان الله تعالى اخر نصب الامام ليكون نصبه باختيار الامة بعد النبى صلى الله عليه و اله و فى حديث فسر المرجى بالاشعرى و فى حديث قال ذكرت المرجئة و القدرية و الحرورية فقال عليه السلم لعن الله تلك الفئة الكافرة المشركة التى لاتعبد الله على شىء و بالجملة الذى يظهر لى ان هذا الاسم يصدق على جميع اصحاب هذه المقالات المذكورة بالتشكيك فكلهم مرجئة و ان اختلفوا فى شدة الصفة التى هى مناط التسمية و ضعفها و يصدق على جميع هؤلاء بقول مطلق اسم الكفر بمعنى ان كل من قال مقاله بعد العلم بالحق و

البيان فقد كفر و هؤلاء لا يكاد يقع منهم الايمان كما مر فلا يدخلون فى حكم التشريك فى الحديث المتقدم ومن قال بتلك المقالة ولم يتبين له الحق فمن وازر احداً من اولئك الذين هم كفار فهو فى حالة الموازنة كافر من جهة الموازنة فاذا ترك وان بقى على اعتقاد مذهب كان مسلماً و كان ضالاً فهو لاء و من لم يوازر ممن لم يتبين له الحق تجوز عليه التوبة و يدخل فى المراد من الحديث و كذلك سائر الفرق الا من كان قولها منافياً لظاهر الشهادتين كما لو لم يقر باحديهما كالغلاة و البراهمة فان هؤلاء كلهم كفار ظاهراً و الذى قد تقع منه التوبة من لم يتبين له الهدى و اما من تبين له الهدى فانه لا يكاد يرجع فان قلت ذلك .

قلت انه لما كان العوام لا يعرفون الفرق فاذا سأل العالم عليه السلم اجابه بالحكم الشامل لمطلق النوع و هو يريد من يريد على ما يراه كما اشرنا اليه سابقا و جوابه عليه السلم انما يجرى على ما هو نفس الامر الوجودى او التشريعى فلو علق جوابه على ما يتبينه عامة المكلفين لخطأت احكامه فى اكثرها طريق الصواب و ان كلفهم الاصابة كان تكليفاً بما لا يطاق و الحاصل اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه انما يسقط القضاء ممن اتى بالعمل غير مخلٍ بركن مبطلٍ للعمل او شرطٍ كذلك و هل يقيد الابطال بالاخلال به عنده على مقتضى مذهب او على مقتضى اعتقاده او بالاخلال به عندنا احتمالات فقال المشهور بالاخلال به عنده على مقتضى مذهب لانه لا يخرج عن عهدة التكليف عنده الا بالامثال لمقتضى مذهب و الا لكان فى نفسه فاعلا ما لم يرّد منه فلا يكون ممثلاً فهو تارك للعمل البتة و اعتبار عدم الاخلال بركن مبطلٍ فى سقوط القضاء و ان لم يكن وارداً فى النصوص و لكن لاجماعهم على ان التارك للعمل يقضى و ان المخلٍ بركن او شرط لا يصح العمل الا به متعمداً تارك و احتمال بعض اشتراط الاعتقاد فلو لم يعتقد ان مذهب صحيح فى هذا العمل فهو تارك و هذا حق و نحن قد شاهدنا فى زماننا و سمعنا من يتكلم بذلك و يقول والله انكم معشر الشيعة احسن مئاً طريقة و انكم على الحق فاذا عرضنا له باتباع طريقتنا امتنع فمنهم من يتعلل اذا دعونه بان طريقنا هو الذى عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه و اله و هى ليست بباطلة فهو عند الناس و عند نفسه يتزين

بهذا القول و منهم مَن يقول كيف نتَّبِع مذهب الرافضة و لقد عرضتُ انا بنفسى لشخص من هؤلاء فقلتُ ينبغي للعاقل ان يطلب ما ينجيه من النار فقال لى النار و لا العار فامسكتُ عنه و الذى عندى فى مثل هؤلاء أنّه ان عَمِل بمذهبه المخالف لمعتقده لم يسقط القضاء عنه الاّ اَن يتحقّق اجماع على السقوط و لا اجماع و ان عَمِل بحسب معتقده كما لو اعتقد اَنّ الاعتماد على ظاهر القرآن من اعتبار المسح فى الوضوء اولى من الاعتماد على ما هو عليه من وجوب الغسل للرجلين فى الوضوء سقط عنه القضاء وفاقاً لما استظهره الشهيد الثانى رحمه الله فى روض الجنان و يعتبر فى عدم الاعادة كون ما صلّاه صحيحاً عنده و ان كان فاسداً عندنا لاقتضاء النصوص كونه قد صلّى و انما يحمل على الصحيحة و لما كان الاغلب عدم صحة جميع ما يفعلونه للشرائط عندنا حمل الصحيح على معتقده و لو انعكس الفرض بان كان صلّى ما هو صحيح عندنا لو كان مؤمناً فاسداً عنده فالظاهر انه لا اعادة عليه ايضاً بل ربّما كان الحكم فيه اولى و احتمل بعض الاصحاب هنا الاعادة لعدم اعتقاده صحّته و لان الجواب وقع عمّا صلّاه فى معتقده انتهى ، و عندى اَنّ ما فى عبارته و عبارة من نقل عنه من الاطلاق ليس بشىء فان قوله و لو انعكس الفرض الى اخره ، مطلق فلا بدّ من تقييده بكونه وقع منه على ما فى معتقده و كذلك اولئك البعض الذين اوجبوا الاعادة اذا اتى بعمله مطابقاً لما عندنا فانه لا بدّ من تقييده بانه اذا لم يعتقد صحّة ما عندنا و الاّ فهو صحيح فلا اعادة عليه و هذه القيود ليست ظاهراً فى احاديث المسئلة و ان كانت الاحاديث مطلقاً تشير الى هذه التقييدات فان اعتبرنا شيئاً منها فلانعتبر الاّ ما يطابق ادلّة الاعتبار المستنبطة من الاخبار لا مُطلقاً فان الاعتبار عندى لا يكون صحيحاً و لا يصح بناء شىء من الاحكام عليه مطلقاً الاّ اذا كان مستنبطاً من آثارهم عليهم السلم و اخبارهم ناطقة على تكثّرهما اَنّ كلّ ما لا يخرج عنا فهو باطل و كلّ ما فى ايدى الناس من الحقّ فمن علىّ عليه السلم اخذ و كلّ ما عند جميع الخلق من حقّ فهو عنا و ما اشبه هذا المعنى و فى ادعيتهم و زياراتهم اَنّ الحقّ لهم و معهم و فيهم و بهم و امثال هذا ممّا لا يتوقّف فيه الاّ جاهلٌ بهم و بمقامهم الذى اقامهم الله فيه اَنّ جعلهم ابواب فيضه و محالّ مشيّه

و خزان أوامره و نواهيه و ما كتبْتُ لَكَ هنا و فى سائر ما كتبْتُ من هذا النحو و
الحاصل ان كانت الصلوة مثلاً صحيحة فى مذهبه و اعتقاده و علمنا بذلك اسقطنا
عنه القضاء و ذلك على ما تقدّم من التفصيل تفضُّلاً من الله على من استبصر و ترغيباً
لمن لم يستبصر فى الاستبصار و لاّتها إنّما قُبلت لانه لا يعرف انها مخالفة لمراد الله
تعالى فهو معذور لجهله كما قال (ع) ليس على العباد ان يعلموا حتى يعلمهم الله و
قال (ص) الناس فى سعةٍ ما لم يعلموا و قال تعالى و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ
هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فلو علمنا انه يعلم انّ ما فعله ليس مطابقاً لمراد الله
من التكليف سواء كان صحيحة على مقتضى مذهبه ام باطلة حكمنا عليه بوجوب
القضاء و ان لم نعلم بحال ايقاعه حكمنا عليه بسقوط القضاء لان الاصل فى العامل
ان يكون معتقداً لمذهبه و الارجح عنه و قد ذكرنا سابقاً ان الايمان ليس شرطاً فى
جميع الاعمال بل فيما يختصّ جزاؤه فى الآخرة و اما الاعمال التى جزاؤها فى
الدنيا او البرزخ فلا و ما استدللّ به الشهيد (ره) على ان اعمالهم باطلة على اطلاقه
ليس بصحيح بل قد تقع بعض الاعمال من الكفار و المشركين و الدهرية و غيرهم
و يستحقّون بها ثواباً فى الدنيا او فى البرزخ او فى الآخرة فروى ابو طالب الطبرسى
رحمه الله فى اماليه بسنده عن النبى صلى الله عليه و اله انه سئل جبريل عن حال
حاتم يوم القيامة فقال ان الله تعالى يبنى له فى جهنم بيتاً من مدر كيلايصبيه و هجها،
نقلته بالمعنى مع انه مات على الشرك و كرمه الذى هو سبب لحمايته من النار اغلبه
من الاموال التى يأخذونها بالغصب و هذا ظاهر و ما يقع من الكفار من العدل و من
العفو و الصدقات و الانصاف و نصره مظلوم كلّها يثابون عليها كل شىء بحسبه و
مما استدلل به على بطلان اعمالهم ما رواه على بن اسمعيل التيمى عن محمد بن
حكيم قال كنت عند ابي عبدالله عليه السّلم اذ دخل عليه كوفيان كانا زيديين فقالا
جعلنا فداك كنا نقول بقول و ان الله منّ علينا بولايتك فهل يقبل شىء من اعمالنا
فقال اما الصلوة و الصوم و الحج و الصدقة فان الله يتبعكم ذلك فيلحق بكم و اما
الزكوة فلا لانكم ابعثتما حق امرئ مسلم و اعطيتماه غيره.

اقول و الذى يظهر لى ان معنى قوله (ع) يتبعكم ذلك، ليس لان العمل

شرط صحته الايمان فاذا لم يساوقه شرطه وقع باطلا فلو تعقّبه الشرط صحّ ولحق و لا لآته باطل لا فائدة فيه ولكن الله سبحانه تفضّل به تكممةً للمؤمن بل لأن مراتب الاعمال ثلاثة كما مر عملٌ لا يتجاوز الدنيا سواء وقع من مؤمن ام لا كما اذا عمل المؤمن عملاً للدنيا وعملٌ لا يتجاوز البرزخ وعملٌ يصل الى الآخرة والايمان شرط للثالث كما ذكرنا مراراً والاحاديث في هذا التفصيل كثيرة جداً منها صريح ومنها تلويح بل وفي القرآن قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد وقال تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وامثال ذلك من الايات فاذا كان شخص عمل عملاً دنيوياً او برزخياً ثم ادركته السعادة أُتبع به اى يبقى له لاحد احتمالين إما لآته لما صلح لم تقع منه ذنوب تمنع ذلك العمل من البقاء وليس من الاحباط المصطلح عليه وان كان من الاحباط بنحو آخر يطول الكلام بذكره فان اقتضى المقام فى موضع من هذه الرسالة ذكره ذكرناه والا فلا وإما لانه قبل الايمان لم تكن منه اعمال صالحة تعضده للبقاء الى ان يلحق بالآخرة فلما آمن وقع منه اعمال صالحة تلحق الضعيف من الاعمال بالقوى واليه الاشارة بقوله تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون يعنى فمن يعمل بعض الصالحات وهو مؤمن بولايتهم وسرهم وظاهرهم وباطنهم عليهم السلم شكرنا جميع سعيه فى الدنيا مطلقاً وانا كاتبون لجميع ما سعى فى الواح القبول ومع هذا نقول بان قبول اعماله او اسقاط القضاء تفضّل منه سبحانه فلا يستحقّ هو ولا احد من جميع الخلق شيئاً الا بفضل الله سواء فى هذا الانبياء وعامة الخلق فمعنى الاتباع هو ما سمعت على احد الوجهين وليس المراد باحد الوجهين اّما هذا او هذا بل المراد هذا فى بعض وهذا فى آخر وقد يكونان معاً فى شىء واحد فاذا قيل انما قبلت اعمالهم استتباعاً للايمان الطارى لم نقبله بمعنى مجرد استتباع الايمان الطارى بل هى مقبولة للدنيا او للبرزخ او للآخرة بحيث لا يحسن بمنفعتها لو مات غير مؤمن و انما الحقت بالاعمال الآخروية النافعة لما قلنا من الوجهين فتفهّم والله يحفظ لك و عليك .

واعلم انّ الكافر من المسلمين من الفرق المحكوم بكفرها سواء كافرا من

بعد ما تبين له الهدى ام لم يتبين له الهدى على ما تقدم من التفصيل ام بالارتداد عن فطرة ام عن ملّة ليس حكمه بعد الايمان والتوبة حكم الكافر الاصلى بالنسبة الى القضاء وعدمه فان الكافر الاصلى وان تبين له الحق في نفسه لم يحصل له العلم اذا ترك الواجبات بالجرأة على الله تعالى ما يحصل لهؤلاء الكفار من اهل الارتداد و اهل الغلو والنصب والخروج على الامام الحق من الله تعالى من العلم بالجرأة على الله تعالى فلاجل هذه العلة ورد الاسلام يجب ما قبله لان العلم الحاصل للكفار بالاصالة اجمالى مع عدم انس نفوسهم بالاسلام وحدوده فيتطرق اليهم العفو والتسامح والعذر للجهل في الجملة بخلاف هؤلاء الذين كفروا بعد الاسلام فلايجب الايمان ما قبله بهذا المعنى فيسقط القضاء عنهم ولا التوبة ما قبلها فيسقط القضاء عن اهل الارتداد بل يجب عليهم القضاء لجميع ما تركوه او اخلّوا بشرط صحته عمداً لاقدامهم على مُحَاذَة الله ورسوله (ص) عن علم بعد انس نفوسهم بالاسلام و باقامة حدود الملك العلام.

وبقى شيء اخر وهو ان الشهيد في روض الجنان قال بقى في المسألة بحث آخر وهو ان الاصحاب صرّحوا هنا ان المخالف انما يسقط قضاء ما صلّاه صحيحا عنده كما قد بيّناه وتوقف جماعة منهم فيما صح عندنا خاصّة وفي باب الحج عكسوا الحال فشرطوا في عدم اعادة الحج ألا يُخْلَ بركنٍ عندنا لا عندهم وممن صرّح بالقيد المتحالقين الشهيد (ره) واطلق جماعة منهم عدم اعادة ما صلّوه و فعلوه من الحج وكذا النصوص مطلقة وانما حصل الاختلاف في فتوى جماعة المتأخرين والفرق غير واضح، انتهى.

اقول ان النصوص مطلقة وقد امرنا بأن نسكت عمّا سكت الله ونبهم ما ابهمه الله ولكن الاصحاب فهموا ارادة التقيد من احاديثهم عليهم السلم الواردة في بيان التكليف لا في خصوص هذا الباب وذلك لما ثبت ان من فاتته صلوة فريضة فليقضها كما فاتته وان من صلّاها بحدودها كما امر لم يقض وان من صلى

^١ يعنى في باب الصلوة.

و اخلّ بركنٍ من صلواته او شرطٍ فى الصحة فعليه القضاء و ان كلّ من دخل فى الاسلام فقد قيّده الله بهذه القيود التى هى حدودُ اوامره و نواهيه و انما عفا عن الكافر الاصلى لعدم حصول العلم التفصيلى له فلو جاز ان يقبل الشارع من احد من المكلفين عملاً مشروطاً بعمله بغير شروطه اختياراً لقبل من غيره كذلك و لو كان كذلك لبطلت الحدود و سقطت فائدة الشروط كيف و قد سوى بين الترك و بين العمل الذى اخلّ فيه بركن او شرط صحّة فلولا أنّ الشارع نتههم على التقيد لما قيّدوا و اصل ذلك انا قد ثبت عندنا ان النبى صلى الله عليه و اله قد امر باشياء و نهى عن اشياء و سكت عن اشياء و لم يكن سكوته عنها عن غفلة ثم قال خلفاؤه عليهم السلم و حفظة شريعته عنه (ص) انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون فلما وصل اليها هذه الامور نظرنا فيما سكت فيه فوجدنا بعضاً منه لم يتعرض له بوجه فاخذنا بقوله (ص) الناس فى سعة ما لم يعلموا ، فلما امرنا بنزح البئر اذا تنجّس حتى نأخذ المقدّر و سكت عن تطهير الآلات و لم نجدّه تعرّض لشيء لا تصرّحاً و لا تلويحاً ثم وجدنا الناس فى سعة ما لم يعلموا ، حكمنا بطهارتها تبعاً لتطهير البئر و وجدنا بعضاً منه تعرّض له فى موضع آخر كما نحن بصددّه مثل ما قلنا فحكمنا بالتقيد و هو من عنده لانه لما لم يفرق و سوى بين افراد الصلوة مثلاً من سائر المكلفين فى القبول لكذا و كذا و الردّ لكذا و كذا و سقوط القضاء و عدمه لكذا و كذا ثم خاطبنا بفردٍ من الجملة التى اطلعنا على حدودها و قد قال لنا انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون ، عرفنا التقيد لانه خاطبنا به و وجدنا بعضاً منه اعطانا حكم جميع افراده بقولٍ عامّ و ضابطةٍ كلّية و نحن نعرف أنّ الكلى المتساوى الافراد تتساوى احكام افراده فحكمنا بالتساوى و وجدنا بعضاً منه اعطانا حكم جميع افراده بقولٍ عامّ و ضابطةٍ كلّية و كان بعض افراده فى الواقع مخالفاً للبعض لاسباب قد تعرض لها او موانع او شروط تكون بها مختلفة الموضوع لكن عقولنا لاتقدر على التمييز بينها قبل التنبيه من الشارع فلما قال لنا لاتنقض اليقين بالشكّ ابداً ، فهمنا أنّ هذا جميع افراده متساوية الحكم و هو يعلم ان فيها اشياء مخالفة لاسباب و موانع استثنى منها ثلاثة اشياء غسالة الحمام و غيبة الحيوان و البلل

المشتبه و بين لنا ان الخطأ يعنى المؤاخذه عليه قد رُفِعَ عن هذه الامة و فى الواقع بعض الافراد مخالفة فقال ألا الصيد للمحرم فانكم مؤاخذون به و ان كان خطأ و قد امرنا و تعبدنا بأوامر و كانت فى الواقع محدودة الوجود و البقاء مؤجلة التكليف فلما انتهت مدّة الحكم و انقضى اجله نسخ و كلّفنا بغيره و هذا قد يصل الينا قدر المدّة و الاغلب عدم الوصول مثل التكليف بالتوجّه الى بيت المقدس ثم لما انقضت مدّته نسخ و امرنا بالتوجّه الى الكعبة و اذا امر عليه السلم بشيء له نظير فى الظاهر يوهّم تساوى الحكم و فى الحقيقة مختلف نصّ على الاثنين كل واحد بخصوصه امر بأنّ البائع اذا باع و لم يُقبض المبيع لزم البيع حتّى يؤدى المشتري جميع الثمن الى ثلاثة ايام فان مضت الثلاثة الايام و قد بقى من الثمن درهم و الثمن مائة الف درهم فالبائع بالخيار و قال (ع) من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت، و فى وقت صلوة الخسوف و الكسوف اذا انجلى بعضه فقد انجلى كلّّه، فلو لم يفرّق لنا لسوّينا فلما فرّق عرفنا ان امر البيع من جهة أنّ اجزاء الثمن متميزة و اجزاء الوقت سيّالة و امثال ذلك كثير فى الشريعة ففى ما نحن فيه النصوص فى الحقيقة ليست مطلقة و ان كانت مطلقة فى الظاهر فمن علّق الحكم على اطلاقها خالف الاجماع لان ظاهر اطلاقها أنّه اذا صلّى بغير وضوء لم يجب عليه القضاء و ان عمل بخلاف مذهبه و اعتقاده عن علم و ان اراد المطلق ان المراد انه ان وقعها صحيحة بقول مطلق لم يقض و ان اخلّ بركن او شرط للصحة غير مقيّد بكونه عنده او عندنا فكيف نقول فى فهم كلامه هل مراده بالركن ما هو اعمّ فان كان كذلك كان معنى كلامه ان اخلّ بركن عنده بطلت او عندنا بطلت و هذا الرجل ليس متّاً و لا منهم و انما مذهبه مركب من مجموع المذهبين فاذا كان فى سفرٍ مسافته اربعة فراسخ و كان مريد الرجوع ليومه او ليَلْتِهِ كما هو المشهور و المختار فعندنا يجب القصر و عندهم يجب التمام فكيف يعمل هذا ان صلّى تماماً او صام وجبت عليه الاعادة لانه اخلّ بركن عندنا و ان صلى قصرّاً و افطر فقد اخلّ بركن عندهم و عليه القضاء و ان لم يصلّ و لم يصم وجبت عليه القضاء و ان علّقه على ظاهر الاطلاق فكما ذكرنا انه لا يقضى اذا صلى سواء اخلّ بركن عنده ام عندنا ام لم يخلّ و كل

هذه متعذرة فلا بد من تقييدها واما من اشترط في وجوب القضاء الاخلال بركن عنده في الصلوة و عندنا في الحج كما نقل عن الشهيد الاول رحمه الله فلعل وجهه والله اعلم انه في الصلوة فلما لم تعد تقصيره عند نفسه لانه فعل بمقتضى مذهبه ومعتقده ولا يرى الا انه خرج بما فعل عن عهدة التكليف فلم تحصل منه جراءة على مخالفة امر الله تعالى فلا يجب عليه القضاء واما في الحج فلانه على مذهبه ادخل نسكاً على نسك قبل الاخلال منه وهذا وان كان موافقاً لمذهبه لانه عنده صحيح ولكنه عندنا باطل و عندنا و عندهم ان البطلان حكم وضعى لا شرعى كما لو ادخل العمرة على الحج يعنى قبل التقصير فانه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم على خلاف فاذا لم يدخل العمرة على الحج صح عندنا و عندهم و اذا ادخل لم يصح عندنا و يصح عندهم وكذلك ادخال الحج على العمرة فانه لا يجوز عندنا اجماعاً منا و يجوز عندهم اجماعاً منهم و كثير من احكام الحج احكام تشترط عندنا ولا تشترط عندهم كجواز القران بين نسكين عندهم و امتناعه عندنا على الاصح و بالجملة لما كان الاشتراط عندنا مستلزم للصحة عند الجميع نحن و هم و الاشتراط عندهم مستلزم للصحة عندهم خاصة كان اشتراط عدم القضاء الا يخل بشرط عندنا لانه اتفاق بخلاف اشتراط ما عندهم مع ملاحظة حكم الوضع هنا فلعل هذا هو الذى دعاهم الى الفرق مع ان عندنا طواف النساء و ليس عندهم فاذا اتى بالحج موافقاً لما عندنا صح حجه و الا فهو باق على احرامه لعدم طوافهم طواف النساء فاذا استبصر و حج حجنا طواف النساء فتحلل من احرامه اللهم الا ان يقال لعل دليل خاص فارق بين الحج و الصلوة و الظاهر عدمه و الا لنقله العلماء و انا الى الآن لم اقف على دليل فارق الا من جهة الاعتبار كما سمعت و نحوه و فى النفس منه شيء او نقول لعل السبب فى الفرق انهم قالوا لا يسقط القضاء الا بالاداء الصحيح و لا يحصل لنا القطع بالصحة غير الايمان او الظن الا بالايخل بركن عندنا و اما اذا اخل بركن عندنا و ان لم يخل بركن عندهم لا يكفى فى الصحة لعدم حصول الظن بالصحة المسقط للقضاء مع الاخلال بركن عندنا و ذلك فى الحج خاصة بخلاف الصلوة و الصوم و الفارق ظاهراً بينهما تلويح النص فانه مؤكد على

استحباب إعادة الحج خاصة بخلاف الصلوة والصوم بل نهى عن الاعادة كما فى خبر سليمان بن خالد المتقدم ولعل السر فى ذلك ما اشرنا اليه سابقا او لانّ الحج انما هو مرة فى العمر فيبنى مسقط القضاء منه على الوجه الاولى والاحوط بخلاف الصلوة والصوم فانهما متكرران فلو بنى فيهما على الاحتياط لزم كمال المشقة والله بالناس رؤف رحيم .

وامّا الحكم فى الخمس على ما فصل فى كتب الاصحاب فهو على الصحيح واجب على كلّ ملك ما يجب فيه الخمس فاذا اسلم الكافر صرح بعض علمائنا بسقوطه عنه كغيره لعموم حديث الاسلام يجب ما قبله كما اشير اليه فى الزكوة و توقّف قوم فى سقوطه استضعافا لسند الحديث و لاصالة ثبوت حق الغير لانه كان واجبا عليه حالة كفره فيجب بقاءه تحت العهدة الى ان يقوم دليل يعتد به على السقوط بالاسلام و بالجملة فالمسألة قويّة الاشكال و ان كان السقوط لا يخلو من قوّة و اذا استبصر المخالف فالظاهر ثبوته كالزكوة لعموم الروايات الموجبة له و خصوصا فى شأن المخالفين و منها صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلم هلك الناس فى بطونهم و فروجهم لانهم لا يؤدّون البنا حقنا الا و ان شيعتنا من ذلك و ابناءهم فى حلّ ، و الاخبار فى هذا المعنى لاتكاد تحصى و هذا الرجل لو لم يستبصر يكون من الهالكين لانه لا يؤدّى اليهم حقهم و هو الخمس فهو مطلوب بمال الغير و اذا استبصر بقى المال فى ذمته فيجب عليه اداء نصف الخمس ليتامى بنى هاشم و مساكينهم و ابناء سبيلهم .

وامّا النصف الذى هو حصّة الامام عليه السلم و هو سهم الله و سهم رسوله و سهم ذى القربى عليهم السلم فان كان عليه السلم حاضراً و جب ايصاله اليه او الى وكيله و نائبه و ان كان غائبا كهذا الزمان عجل الله فرج قائمهم و سهّل مخرجه ففيه اربعة عشر قولاً :

الاول عزله و الوصيّة به من ثقة الى آخر الى وقت ظهوره عليه السلم و هو قول المفيد (ره) فعلى هذا يؤخذ من المستبصر و يوصى به .

الثاني سقوطه عن الشيعة وهو قول سَلَّار بن عبدالعزيز الديلمي وعلى هذا هل يسقط عنه لانه من الشيعة الآن ولا يستحلّ اموالهم وحين تصرّف وان كان مخالفاً ويستحلّ اموالهم الا انه الآن من عيال الامام عليه السّلم ام لا لانه حين التصرف فيه كان مستحلاً له ويتدين بذلك فيؤاخذ به والذي يظهر لى انه ان استبصر و كان من خواصّ الشيعة انه يسقط عنه لانه الآن منهم ومن واجبي النفقة عليهم (ع) بخلاف غيره فيجب عليه الاداء وفي بعض الاخبار في مخاصمة فاطمة عليها السّلم لابي بكر في فدك والعوالى وعمر قال عمر فارى الخمس والفىء كله لكم ولمواليكم واشياعكم فقالت فاطمة عليها السّلم اما فدك فقد اوجبه الله لى ولولدى من دون موالىنا وشيعتنا واما الخمس فقسمه الله لنا ولموالىنا واشياعنا كما تقرأ فى كتاب الله قال عمر فما للمهاجرين والانصار والتابعين باحسان فقالت فاطمة عليها السّلم ان كانوا من موالىنا واشياعنا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا وان لم يكونوا من اشياعنا فلهم الصدقات التى اوجبها الله فى كتابه فقال انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب الآية، فقال عمر فدك لك خاصة والخمس والفىء لكم ولاشياعكم ما احسب اصحاب محمد (ص) يرضون بهذا فقالت فاطمة عليها السلام ان الله تعالى رضى بذلك لنا ورسوله قضاه لنا على الموالاة والمتابعة لا على المعاداة والمخادعة ومن عادانا فقد عادى الله ومن خالفنا فقد خالف الله ومن خالف الله فقد استوجب من الله العذاب الاليم والعقاب الشديد فى الدنيا والاخرة هـ، وهذا وغيره صريح فى المدعى وهو مذهب ابن حمزة (ن ابي حمزة).

الثالث القول بدفته نقله الشيخ فى النهاية وعلى هذا فيؤخذ منه ويدفن .
 الرابع دفع النصف الى الاصناف الثلاثة واما حصته عليه السّلم فتودع كما تقدم او تدفن وعلى هذا يؤخذ منه ويودع وهو مذهب الشيخ فى النهاية .
 الخامس كسابقه فى حصّة الاصناف الثلاثة واما حقّه فيجب حفظه الى ان يوصل اليه وهو مذهب ابي الصلاح وابن البراج وابن ادريس واستحسنه العلامة فى المنتهى واختاره فى المختلف وعلى هذا فيؤخذ الكل منه .

السادس تقسم حصّة الاصناف الثلاثة عليهم و حصّته عليه السّلم تقسم على الذرية الهاشمية و استقر به فى المختلف و نقله عن جماعة من علمائنا و هو اختيار المحقق فى الشرائع و الشيخ على فى حاشيته و هو المشهور بين المتأخرين كما نقله الشهيد فى الروضة و اختاره الشيخ سليم الماخوزى و على هذا يؤخذ منه ان لم يكن من الذرية الهاشمية .

السابع صرف النصف الى الاصناف الثلاثة و يجب ايصال حصته عليه السّلم اليه مع الامكان و الا صرفت الى الاصناف الثلاثة و على هذا تؤخذ منه فان تعذر الايصال اليه عليه السّلم و كان المستبصر من بنى هاشم اعطى منها او كلّها .

الثامن صرف النصف الى الاصناف و تسقط حصته عليه السّلم و هو اختيار صاحب المدارك و صاحب المفاتيح و على هذا لا تؤخذ الحصّة منه على الظاهر .

التاسع صرف النصف الى الاصناف و صرف حصته الى العارفين من مواليه اهل الصلاح و السداد و الاقتصاد و هو مذهب ابن حمزة و على هذا ينظر فى حال المستبصر فان كان من مواليهم العارفين سقط عنه و الا اخذ منه .

العاشر تخصيص التحليل بخمس الارباح فانه للامام عليه السّلم و قد احلّ حصّته خاصّة و اما جميع ما فيه الخمس من غير الارباح فهو مشترك بينهم عليهم السّلم و بين الاصناف و هو اختيار الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين فى منتقى الجمان و على هذا فينظر فى شأن ما فى ذمّة المستبصر فان لم يكن من الارباح اخذ منه و الا فيسقط على الظاهر .

الحادى عشر عدم اباحة شىء حتى من المناكح و المساكن و المتاجر و هو مذهب ابن الجنيد قال و تحليله عليه السّلم لما لا يملك عندى غير مبرئ للذمّة و هو ضعيف فان الاصحاب قد نصّ جمهورهم على تحليل هذه الثلاثة المناكح و المساكن و المتاجر بل كثير منهم ادعى الاجماع على تحليل المناكح و للاخبار المعلّلة و لانه اتّما حلّ ما يملك امره و ما ينطق عن الهوى فيؤخذ من المستبصر .

الثانى عشر قصر اخبار التحليل على جواز التصرف فى المال الذى فيه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمن الخمس فى ذمّته و هو اختيار محمد باقر

المجلسي وعلى هذا يؤخذ من المستبصر.

الثالث عشر صرف حصّة الاصناف عليهم و التخيير في حصّة الامام عليه السّلم بين الايضاء بها و الدفن كما تقدم و صلة الاصناف مع الاعواز باذن نائب الغيبة و هو الفقيه و هذا مذهب الشهيد في الدروس و عليه يؤخذ من المستبصر.

الرابع عشر صرف النصف الى الاصناف الثلاثة وجوبا او استحباباً و حفظ نصيب الامام عليه السّلم الى حين ظهوره و لو صرفه العلماء الى مَنْ يقصر نصيبه من الاصناف كان جائزاً و هو اختيار الشهيد في البيان و عليه يؤخذ من المستبصر. و ادلّة الجميع ما فهم كلّ من الاخبار و من توجيه العلماء الاخبار و قد تقدّم في القول الثاني اختيارنا و هو موافق للقول التاسع.

و اما سائر الحقوق الماليّة فمنها زكوة الفطرة و الكلام فيها بعينه الكلام المتقدّم في الزكوة لانها زكوة و مصرفها مصرفها و دليل وجوبهما على المخالف اذا استبصر واحد فلا فائدة في اعادة كلام واحد مرتين و منها الكفّارات و تجب اعادتها عليه اذا اطعم غير اهل الولاية و ان اطعم اهل الولاية على النحو المتقدّم سقطت عنه بعد استبصاره كما مر هناك و اما النذور بالصدقات و ما اشبه ذلك فيسقط الا ان يُخالف مقتضى نذره كأن ينذر ان شافى الله مريضه ان يتصدّق على اهل الولاية بكذا فتصدّق بالمنذور على غير اهل الولاية فانه يقضى و هنا شيء و هو ان المخالفين اختلفوا في الشيعة على قولين فمنهم من يقول الرافضة ليست من فرق الاسلام الثلاث و السبعين و منهم من يقول هم من فرق المسلمين الضالّة فان قال في مذهبه قبل استبصاره بالاول و نذر على أنّ يعطيهم فاعطى غيرهم و كان اعتقاده مطابقاً لمذهبه فلا يبعد السقوط لبطلان نذره و ان كان مخالفاً لمذهبه كما لو اعتقد الثاني فلا تبعد الاعادة و ان قال بالثاني و طابق اعتقاده فعلية الاعادة و ان اعتقد الاول فلا يبعد السقوط لبطلان نذره.

قوله ايده الله بتأييده و هداه و وقّعه لصالح الدارين بتسديده: و ايضاً المعاملات الواقعة منه و المناكح و سائر العقود و الايقاعات الواقعة على الطريقة التي كان عليها هل يُقرّ عليها و تقبل منه ام لا.

اقول الفقه قسّموه فى الاصطلاح الى اربعة اشياء العبادات و العقود و الايقاعات و الاحكام و وجه الحصر فيها انهم قالوا هذه الحدود الشرعية اما ان تحتاج فى صحتها الى النية او لا و الاول هو العبادات و هى الطهارة و الصلوة و الزكوة و الصوم و الحج و الجهاد و الثانى اما ان تفتقر الى اللفظ من الطرفين او لا و الاول هى العقود كما فى الشرائع قال القسم الثانى فى العقود و هى خمسة عشر هكذا فى اكثر النسخ و فى بعضها ثمانية عشر كتابا ثم وضع فى هذا القسم تسعة عشر كتابا و هى: كتاب التجارة، كتاب الرهن، كتاب المفلس، كتاب الحجر، كتاب الضمان، كتاب الصلح، كتاب الشركة، كتاب المضاربة، كتاب المزارعة و المساقاة، كتاب الوديعة، كتاب العارية، كتاب الاجارة، كتاب الوكالة، كتاب الوقوف و الصدقات، كتاب السكنى و الحبس، كتاب الهبات، كتاب السبق و الرماية، كتاب الوصايا، كتاب النكاح، هذه تسعة عشر كتابا زاد اربعة و الظاهر ان ذلك ليس بغلط لانه اراد بالخمس عشرة العقود الحقيقية و هى اللازمة دون الجائزة كذا قالوا و قد تزيد فى العدد و قد تنقص و لا فائدة فى تحقيق العدد و الثانى اما ان يحتاج الى لفظ من طرف واحد او لا و الاول الايقاعات و هى احدى عشر: كتاب الطلاق، كتاب الخلع و المبراة، كتاب الظهار، كتاب الايلاء، كتاب اللعان، كتاب العتق، كتاب التدبير و الكتابة، كتاب الاقرار، كتاب الجعالة، كتاب الايمان، كتاب النذور، هذه اسماء الكتب التى ذكرها فى قسم الايقاعات و هى الايقاعات فى كل كتاب من كتب الشرع و ان كانت فى غير الشرائع ممتزجة بغيرها من العقود و الاحكام لانه لم يميّزها عن غيرها فى قسم منفرد غير صاحب الشرائع و صاحب التحرير و اما الخلع و المبراة و الكتابة و ان كانت كالعقود الا ان المقصود منها ازالة قيد النكاح كالطلاق فلذا جعلت من الايقاعات و كونها معاوضة غير حقيقى و كونها ازالة قيد النكاح حقيقى و الثانى الاحكام فقوله سلمه الله و بلغه رضاه و اسعده بما يتمناه من امر اخرته و دنياه: و ايضا المعاملات الواقعة منه، يراد من المعاملات العقود او ما يعم العقود و الايقاعات و الحاصل ان احكام هذا المستبصر فى هذه الامور يطول ذكرها و لا موجب لذلك و انما الواجب الاشارة

الى تمثيل شيء منها وهو أنّ اكثر هذه الامور اذا ارتبطت بواحد من الامامية كانت بعد استبصاره يرجع حكمها الى حاكم الشرع منا فيحكم فيها بالحق ولا يقرّه الاّ على ابعاض ممّا يختصّون به كما قال تعالى و ان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وقال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم فان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا و ان حكمت فاحكم بينهم بالقسط انّ الله يحبّ المقسطين، و في الكافي عن الصادق عليه السّلم مَنْ كان يدينُ بدينِ قَوْمٍ لَزِمَتْهُ احْكامُهُمْ، فنقول مثلا يجوز عندنا بيع الخيار الى مدّة معيّنة و عندهم هذا البيع باطل فاذا وقع هذا البيع بخيار سنة و اشترى هذا المخالف من البائع المبيع المذكور قبل انقضاء مدة الخيار اشتراء لازماً غير مشروط لانه بالنسبة الى مذهبه انّ بيع الخيار باطل يجوز له الشراء لانه لم يخرج عن ملك البائع فاذا استبصر نظرنا في ذلك البيع المشروط فان كان البيعان مخالفين لايعتقدان صحة هذا البيع و ان اوقعاه فالظاهر اقرار هذا المستبصر على ابتياعه لانه بيع ملك وقع من مالكة و لم يخرج قبل ذلك بمخرج صحيح و ان كانا مخالفين الاّ انهما يعتقدان صحة البيع المذكور الخياري و ان كان بخلاف مقتضى مذهبهما فالظاهر عندى بطلان بيع المستبصر فيصالحهما على نحو مصحّح عندنا او يرّد المبيع على مالكة منهما اما البائع او المشتري كما لو انقضت مدة الخيار و لم يفسخ البائع او بنحو استيهاب من المالك عندنا منهما فان ردّ المبيع فله الثمن الذي دفعه و ان وصل اليه من نماء ذلك الملك شيء فيخبرهما بحكمه عنده بعد الاستبصار كما اخبر بحكم الاصل فان ترك مستحقه فلا كلام و ان طلب فان كان مستحقه المشتري اوّلاً و لم يرض ببيع البائع المبيع على المستبصر كان للمشتري الاوّل اخذه من المستبصر فان كان المستبصر قبل استبصاره يعتقد كما اعتقدا من صحة البيع الخياري فعليه ان يسلم النماء او مثله ان كان مثلياً او قيمته ان كان قيمياً و ليس له الرجوع على البائع لانه قد قدم باعتقاده على اخذ ما لا يملكه هو ببيع يعتقد خلافه و لا يملكه المالك البائع لاعتقادهما خلافه و ان كان قبل استبصاره لايعتقد ما اعتقدا فله الرجوع على البائع بما ادّى للمشتري لانه تصرف فيما يملك على مذهبه و ما يعتقدده و ان كانا مؤمنين رجع المبيع بعد استبصاره الى

مالكه فان كان المشتري فله النماء ولا يرجع به على البائع ان كان يعتقد الصحة كما ذكر و ان لم يعتقد رجوع بما ادى الى المالك المشتري على البائع لانه غار حيث سلّطه على اتلاف مال الغير و المخالف لا يعرف ذلك انما يعرف ان المالك صرفه بالبيع فتصرف في ماله على ما يعتقد فالبائع غار و ان كان مستحق النماء هو البائع في هذا الفرض و فيما قبله كما لو فسخ البيع الاول قبل انقضاء مدة الخيار فان كان هذا المستبصر قبل الاستبصار لا يعتقد صحة بيع الخيار فليس للبائع المطالبة بالنماء لانه سلّطه على ماله فاتلفه باذنه و ذلك لا يعلم انه لا يملك البيع ليكون قد قدم على ما قد يلزمه الضمان فيكون مفرطاً بل تصرف فيما يملك في مذهبه و معتقده و ان كان يعتقد صحة بيع الخيار على خلاف مذهبه فان تصرف في النماء و اتلفه فالاصح انه ليس للبائع المطالبة بشيء لانه سلّطه على اتلافه فلا يتعقّبه ضمان و ان لم يتصرف بل النماء باقٍ فاشكال و الظاهر ان له المطالبة لانه اعطاه اياه تبعاً لما هو مطالب به فيرده تبعاً للاصل و لاجل هذا احتمل بعضهم الرجوع في صورة التلف و ان كان المشتري الاول مؤمناً معتقداً لصحة بيع الخيار و البائع مخالفاً يعتقد الصحة فكما مر و ان كان لا يعتقد فهل يلزمه حكم البيع الاول لصورة الايجاب و القبول لجواز انه قد قصد بهما نقل المبيع و ان كان لا يعتقد الصحة أم لا يلزمه لانه كالغافل و النائب و السكران لقرينة ان المفروض انه بخلاف مذهبه و معتقده و هذا هو الذي بنينا عليه الفروع السابقة لان احتمال انه قصد نقل المبيع على خلاف الاصل و الظاهر و ذلك حيث فرض خلاف الاعتقاد لا يصار الى قصد النقل الا بقرينة غير لفظ الايجاب لجواز وقوع الايجاب على جهة الحيلة و الاستهزاء و غير ذلك و لا يقال ان الحيلة و الاستهزاء خلاف الاصل في الايجاب لان الاصل الصحة لانا نقول انما يكون ذلك خلاف اذا لم نعلم مخالفة الاعتقاد و المذهب و اما مع علمنا بالمنافى فالاصل عدم الصحة فعلى ان البيع من جهته باطل كما قررنا لعدم اعتقاده و كان المؤمن عالماً بذلك يكون من جهة المؤمن باطلاً فيلزم البيع للمستبصر و ان لم يعلم المؤمن بذلك صح البيع من جهة المؤمن فاذا استبصر ذلك المخالف و قد اشترى قبل انقضاء الخيار و هو يعتقد صحة بيع الخيار و ان كان خلاف مذهبه كما

قررنا سابقا و المفروض ان البائع لم يفسخ البيع الاول قبل انقضاء المدّة رجع الملك على المشتري الاول و النماء و اخذ الثمن من البائع و ليس له الرجوع بالنماء على البائع و ان لم يعتقد المستبصر صحة بيع الخيار رجع بما ادى على البائع لانه غارّ ان كان قد تصرف فى النماء و اتلفه قبل مطالبة المشتري بالنماء و ان كان النماء موجوداً فالظاهر عدم الرجوع و ان فسخ البائع و الحال هذه قبل انقضاء المدة فان كان الفسخ قبل ابتياع المستبصر فهو ماله و لا كلام و ان كان بعده فان كان حصول النماء قبل الفسخ فكما مر و ان كان بعد الفسخ فهو للمستبصر و لا كلام و ان كان البائع هو المؤمن و كان المشتري الاول مخالفاً الاّ انه يعتقد صحة بيع الخيار خلاف مذهبه فان لم يفسخ المؤمن حتى انقضت مدة الخيار ردّ المستبصر المبيع على المشتري المخالف و اخذ الثمن من البائع و ردّ المستبصر النماء على المخالف فان كان المستبصر يعتقد صحة هذا البيع لم يرجع بالنماء بل يضمّنه للمخالف لانه نماء ملكه و ان كان لا يعتقد و كان النماء موجوداً فكذلك و الاّ رجع على المؤمن بما دفع للمخالف المشتري لان المؤمن غارّ و ان كان المخالف لا يعتقد فعلى القاعدة التى قررنا يكون البيع من جهته باطلاً لكنه صحيح من جهة المؤمن فعلى الظاهر يصح البيع و يكون ما سمعت على تقدير الصحة و على الباطن يكون المشتري الاول متصرفاً فيما لا يعتقد صحته فيكون جميع ما زاد على اصل الثمن من جميع النماء المتجدّد كلّ سنة لا يملكه فى نفس الامر و الذى يختلج فى نفسى انه من جملة الاموال التى لا مالك لها و يقبض حاكم الشرع ما كان موجوداً منها و من ذلك لو كان المستبصر قبل استبصاره اخذ بالشفعة فى الاملاك المتلاصقة المتميزة غير الشائعة فان الشفعة عندنا لا تصح هنا و على مذهبه تصح فاذا اخذ بذلك بغير رضى المشتري بقى الملك على ملك المشتري فاذا استبصر كان عليه ان يرّد الملك الى المشتري و يحتسب المشتري عليه النماء ان وصل اليه شىء من ثمنه و بالجملة هذه احكام المعاملات التى هى العقود و ما اشبه ما ذكرنا يرجع حكمه فيها الى حكم الحق كما قال تعالى و ان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين ، و من النكاح مثلاً ان المخالف قبل استبصاره لو زنى بذات بعل او فى

عدّة رجعية او عقد على امرأة و كانت المعقود عليها فى عدّة رجعية مع علمه بالعدة و ان لم يدخل او لم يعلم بذلك مع الدخول بها او لاط بغلام فواقبه ثم تزوّج بامه او اخته او ابنته او زنى بعمته او خالته ثم تزوج بابنتيهما و لم يكن مذهبه حنفياً أو لآعن زوجه اللعان الشرعى ثم اكذب نفسه و كان حنفياً و أمثال ذلك فعندنا انهن يحرم من عليه مؤبداً و عندهم يجوز ذلك فاذا استبصر لم يُقرّه على ذلك النكاح لمخالفته لاجماعنا و للروايات المتكثرة فى كثير منها فان ولد له اولاد من احديهن قبل الاستبصار فليسوا باولاد زنى عندنا بل هم بحكم اولاد الشبهة فيقع بينه و بينهم كلّما يقع من النكاح الصحيح و يترتب احكام النكاح و المحرمية و المواريث و القصاص و ما اشبه ذلك و اذا استبصر و نكح فى واحدة من المذكورات كانت اولاده كلهم اولاد سفاح لا يترتب عليهم شىء من احكام النكاح و المحرمية و المواريث و القصاص و كانوا اجنبيين منه و من امهم و ان كتّا لانجوز له ان يتزوّج ابنته من هذه المرأة التى تزوّجها بذلك فنوجب عليه تخليتها فيخرجن منه بغير طلاق و يستبرين من نكاح و يتزوجن من شئن من الرجال و ايضا المشهور الصحيح عندنا انه لا يجوز للمسلم نكاح نساء من اليهود و النصارى و المجوس ابتداءً بالعقد الدائم فان فعل وقع باطلاً و يجوز ذلك عند المخالفين فاذا تزوّج هذا الرجل كنايةً من احد الفرق المذكورة ثم استبصر هل يُقرّ على هذا النكاح كما لو اسلم الكتابى فيكون كاستمراره عندنا ام لا فيكون كابتدائه الظاهر أنّه يقرّ عليه لانه عقد سائغ على مذهبه و لا موجب لابطاله عندنا لانّ من منع منه فائماً منع فى الابتداء لا فى الاستمرار لاستصحاب الصّحة و من الطلاق فانا نشترط ان الطلاق لا يصح الا بلفظ مخصوص متلقّى من الشارع مثل فلانة طالق او انت طالق او هى طالق و انه لا بدّ فيه من القصد بأن ينوى المطلق الانشاء و البينونة و انه لا بدّ فيه حين التلفظ من سماع شاهدين عدلين فى الواقع او عند المطلق فى اعتقاده و الايوقع الطلاق فى الحيض الا ان تكون حاملاً قد استبان حملها او يكون الزوج غائبا عنها غيبة يظنّ انتقالها عن الحالة كالشهر او الثلاثة الاشهر او الخمسة او الستة الاشهر او كانت غير مدخول بها نعم لو استظهرت بعد عدّة حيضها الى العشرة بترك الصلوة لوجود الدم ثم طلقها

فى ايام الاستظهار ثم تجاوز الدم الزائد على عدتها العشرة فانّ الطلاق عندى صحيح وفاقاً للتحرير عملاً بالحكم الوضعى و الاّنطلق ثلاثاً لارادة الطلاق البائن بلفظ واحد كأن يقول انت طالق ثلاثاً و ان اردنا الطلاق البائن بالتطليقات الثلاث فلا بد من تخلّل المراجعة بعد كل طلبة ليكون ثلاث طلقات بينهما رجعتان و انه لا بدّ من تعيين المطلقة عند انشاء الايقاع فى القصد اليها بخصوصها فلايكفى عندنا الابهام عند انشاء الايقاع ثم يعيّن من شاء من نسائه بل يقع الطلاق لغواً و أنّه لايتبعّض بدن المرأة فى الطلاق فلايقع الطلاق برأسها خاصّة مثلاً و باقى جسدها غير مطلق اذا قال رأس فلانة طالق بل يقع لغواً و أنّه لا يكون الطلاق معلقاً على شرط كما اذا قال ان جاء زيد فانت طالق بل يقع لغواً فاذا طلّقت المرأة طلاقاً لفظياً من غير قصد الانشاء و البينونة و ان كان باللفظ الصريح فيه كما قاله ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما تضمّن الطلاق خاصّة و الباقي كنيات يقع الطلاق بها مع النية و قال الشافعى صريح الطلاق ثلاثة الفاظ: الطلاق و الفراق و السراح كأن يقول فلانة طالق او فلانة مفارقة او فلانة مسرّحة يقع الطلاق باحديهن بغير نيّة و باقى الالفاظ كنيات لايقع الطلاق الا مع مقارنة النية لها و يقع من ذلك ما ينويه و قسم الشافعى الكنيات الى قسمين ظاهرة نحو قوله خلية و برية و بنة و بنة و بنة و باين و حرام و الكنيات الباطنة نحو قوله اعتدى و استبرى رحمك و تقنّى و حبلك على غاربك و قال مالك الكنيات الظاهرة اذا لم ينو بها شيئاً وقع الطلاق الثلاث و ان نوى واحدة او اثنتين فان كانت المرأة غير مدخول بها كان على ما نواه و ان كانت مدخولاً بها وقع الثلاث على كل حال و اما الكنيات الباطنة فهى فى كلمتين منها و هى قوله اعتدى و استبرى رحمك ان لم ينو بها شيئاً وقعت تطليقة رجعية و ان نوى شيئاً كان على ما نواه و مالك يجعل الكنيات الظاهرة و هاتين الكلمتين من صريح الطلاق و ايضا كان الطلاق بغير شاهدين عدلين سواء كان بفاسقين او عادل و فاسق او بواحد منهما او بغير شىء او فى الحيض فانهم يجوزونه و ان كان حراماً عندهم لكنه يقع او بلفظ واحد لارادة الثلاث كأن يقول انت طالق ثلاثاً فتحرّم عليه الا بعد المحلل و ان رجع قبل انقضاء العدة او طلاق بعد طلاق بدون رجعة او طلق امرأة من اربع من

غير تعيين و إنما يعينها بعد الطلاق او طلق جزءاً منها و طلق آخر حتى كملت و تزوجها هذا المخالف ثم استبصر فالمشهور انها زوجته و يقرّ على هذا التزويج لانه صحيح عندهم و عن علي بن ابي حمزة انه سأل ابا الحسن عليه السلم عن المطلقة على غير السنة ايتزوجها الرجل قال الزمهم من ذلك ما الزموا انفسهم و تزوجهن فلا بأس بذلك قال الحسن و سمعتُ جعفر بن سماعة و سئل عن امرأة طلقت على غير السنة أليّ ان اتزوجها فقال نعم فقلتُ اليس تعلم انّ علي بن حنظلة روى اياكم و المطلقات على غير السنة فانهنّ ذوات ازواج فقال يا بنى رواية على بن ابي حمزة اوسع على الناس قلتُ و ايش روى علي بن ابي حمزة قال روى عن ابي الحسن عليه السلم انه قال الزمهم من ذلك ما الزموه انفسهم و تزوجهنّ فانه لا بأس بذلك و عن عبدالاعلى عن ابي عبدالله عليه السلم قال سألتُه عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً قال اذا كان مستخفاً بالطلاق الزمته ذلك فاذا كان صحيحاً عندهم و الشارع امرنا ان نلزمهم ما الزموه انفسهم حتى انه اجاز لنا التزويج بهذه المرأة و لا تبقى بغير زوج كان جائزاً لهم بالطريق الاولى و اذا جاز لنا ابتداءه جاز استمراره بالطريق الاولى و الحاصل ان هذا الرجل اذا استبصر و رجع اليها فى دينه كان متاً و احكامه ما ثبت فى حكمنا و رجعت احكامه الى احكامنا هذا فى غير العبادات و اما فى العبادات فما أُلْحِقَتْ به منها و اسْتُتْبِعَتْ له لايمانه و ما يستقبل من اعماله تفضّلاً من الله و تخفيفاً على عباده المؤمنين وَ تَرْغِيباً لِلتَّائِبِينَ و الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين كان الفراغ من تسويدها بقلم مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي عرضاً بخدمة الناصر للدين و المعز للمؤمنين اسعده برضاه و بلّغه ما يتمناه من امر اخرته و دنياه بحرمة محمد و اله الهداة آمين رب العالمين رحم الله من قال آمين و جرى باوائل جميدى الثانية سنة تسع و عشرين و مائتين و الف من الهجرة النبويّة على مهاجرها افضل الصلوة و ازكى السلام حامداً مصلياً مستغفراً.

تمت .

الرسالة القطيفية

فى جواب الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفى
عن ١٢ مسألة

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة القطيفية

فى جواب الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفى عن ١٢ مسألة :

- ٦٧٨ قال : هل يجب فى النية مراعاة الوجه ام يكفى مطلق القربة.....
- ٦٧٨ قال : وما معنى الوجه.....
- قال : و هل ملاحظة الوجوب او الندب على القول به تكفى ام لا بد من
- ٦٧٩ التعليل.....
- قال : هل يكفى فى اثبات الدعوى على الميت شاهد و يمين ام لا بد من
- ٦٧٩ البينة و يمين الاستظهار ، الى آخر عباراته فى هذه المسألة.....
- قال : هل مُحَرَّم اهل المدينة نفس المسجد او الوادى ، الى آخر عباراته
- ٦٨٠ فى هذه المسألة.....
- قال : احرم انسان بعمره التمتع لفعل ما يوجب الدم ثم تعين له ضيق
- الوقت فعدل الى الافراد هل يذبح ما وجب عليه قبل العدول بمنى او
- ٦٨٢ بمكة و هل العدول فى ذلك قهرى او لا بد من نيته.....
- ٦٨٢ قال : هل الافضل الاقامة بمكة او بالمدينة اجبا بالدليل العقلى.....
- قال : هل الشهر الذى تستقر به عادة الحائض هو الهلالى ام اقل زمان
- ٦٨٣ يمكن فيه حيضتان.....
- ٦٨٣ قال : وما معنى نعم المنزل طيبة و ما بثلاثين من وحشة.....
- قال : لو اعسر الزوج عن نفقة الزوجة او بعضها فهل لها تسلط على
- ٦٨٤ الفسخ هى او الحاكم ام لا.....
- قال : هل يجوز لمن ملك عقارا او بيوتا او دنانير او نحوها مما فيه حاصل
- ٦٨٤ لا يقوم بمؤنثته ان يأخذ الزكوة والخمس ام لا.....
- ٦٨٤ قال : هل يجوز للمحدث مس نقط القران و اعرابه.....

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

قال العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي قد ارسل الشيخ الارشد الشيخ احمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفي مسائل يريد جوابها فكتبت الجواب على جهة الاستعجال و حسبنا الله و نعم الوكيل .
قال سلمه الله تعالى : مسألة - هل يجب فى النية مراعاة الوجه ام يكفى مطلق القربة .

اقول الاصح الاشهر انه لا تجب مراعاة الوجه لعدم الدليل عليه و الدليل الاعتبارى معارض باقوى منه .
قال سلمه الله تعالى : و ما معنى الوجه .

اقول الوجه هو الوجوب و النذب و الكراهة و الحرمة و الاباحة على احتمال و المراد به ان الفعل الواجب انما كان واجبا لتعلق الامر به و المنع من تركه و كذا باقى الاحكام و معنى ذلك ان الشئ انما يصدر و يتقوم فى وجوده بعلته التى هى اصله و ذلك الاصل هو الوجه مثاله اذا اخترعت صورة فى خيالك ثم نقشتها فى شئ كانت الصورة المنقوشة فرعا و التى فى خيالك اصلها و وجوبها (و وجهها خ ل) من نفسك فالافعال من العباد صورة الثواب و العقاب فبمادة امر الله و صورة امتثالك له كما امر هو الثواب و بمادة امر الله و صورة ترك الامتثال هو العقاب فالامر و النهى هما علة الوجوب و الحرمة للذين هما وجه الواجب و الحرام من الامر و النهى بهذا المعنى على قياس ما قيل فى تفسير قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه بان ضمير وجهه راجع الى شئ فعلى هذا لو قيل باعتبار الوجه فى العمل كان المعنى ان العمل الذى هو الصورة يشترط فى ايقاعه و صحته ملاحظة انك مأمور به و انت لم تؤمر بملاحظة انك مأمور انما امرت بامتثال الامر و هو فعل المأمور به لا ملاحظة انك مأمور و لا ملاحظة انك ممثّل

فان كلا الملاحظتين خارج عن حقيقة الفعل المأمور به فلا يحتاج اليهما في صحة الامتثال و من لاحظهما او احدهما لم يضر ذلك العمل الا انه ربما كان نقصا في الاخلاص الكامل كما لو قرن بالتقرب الى الله تعالى انه مأمور و انه ممثل و هذا معلوم و قد تحقق (حقق خ ل) في محله و يتفرع على ما قلنا انه (انه لو خ ل) فعل الفعل كما هو في الواقع صح و ان لم يؤمر به او ملاحظة (لم يلاحظ خ ل) مبدأ تكليفه به لو لم يعلم ذلك كما في قصة الانصارى لما استنجى من الغائط بالماء و لم يعلم استحبابه انزل الله فيه ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فهذا معنى الوجه و هو الوجوب الذى هو اثر الامر نعم من الكمال بالعلم (العلم خ ل) بالوجه قبل العمل لتعلم ما يراد منك ففعل ما امرت به و ترك ما نهيت عنه و تقع (و لا تقع خ ل) فيما لا يجوز بغير علم و هذا سابق على العمل فافهم .

قال سلمه الله تعالى : و هل ملاحظة الوجوب او الندب على القول به يكفى (تكفى خ ل) ام لا بد من التعليل .

اقول ملاحظة ذلك كافية عليه عند من اعتبرها لتخلص (ليخلص خ ل) الفعل عن التبرع و التشريع و ربما اعتبر بعض الاصحاب التعليل و هو عند المحققين منهم عليل و اما عندنا فان استعملها ينبغى ان يلحظ انها انيس العمل فى طريق القرية الى الله تعالى .

قال سلمه الله تعالى : هل يكفى فى اثبات الدعوى على الميت شاهد و يمين ام لا بد من البينة و يمين الاستظهار و هل فرق بين الدعوى عليه فى عين او دين ام لا و هل فرق بين الدعوى عليه فى الحال و المؤجل ام لا كل ذلك فى الاكتفاء بالبينة او لا بد من يمين معها و ايضا هل فرق بين الدعوى عليه و وصيته به و بين اعترافه عند الموت او قبله او حضور الشاهد فى الحاجة الى اليمين مع البينة ام تكفى البينة فى بعضها و على فرض كفاية البينة فى بعض الصور فهل تقوم يمين الدعوى (المدعى خ ل) مقامها ام لا .

اقول هذه المسألة اختلف فى شقوقها و الاقوى عندى فى كلها الاكتفاء بيمين واحدة مع الشاهد لا فرق بين الدين و العين و الحال و المؤجل الخ نعم يجب

فى تلك اليمين الواحدة ان تشتمل على الجهات المحتملة من نفى و اثبات عما (مما خ ل) يطابق دعواه كان يقول مثلاً والله انى استحق هذا الشىء عند زيد لم يقض (لم يعطنى خ ل) هذا الدين ولا عوضه ولم ابرئ ذمته ولم اهبه اياه ولم ابعه اياه و انى مستحق له الى الان فى ذمته و كذا فى العين و ما اشبه ذلك بان يجمع فى يمينها (يمينه خ ل) ما يرفع الاحتمالات المنافية لمدعاه (لدعواه خ ل) و كذا باقى الفروع و يحترز الحاكم عن توريته و استينافه للكلام بل يأتى به متصلاً معرباً لمن يفهم ذلك ليدل بصورته على معناه فان فهم الحاكم توريته (تورية خ ل) او استينافاً كرر عليه القول و اعاد اليمين فى المحتمل لثلاينوى (لثلا يقصد خ ل) الاستيناف و عدم الارتباط بالقسم و الظاهر عدم اشتراط حضور الشاهد و يمين المدعى لا تكفى عن البيئة الا فى رد اليمين من المدعى عليه الحى او من الحاكم اذا لم يقض بالنكول فتكون حينئذ بحكم البيئة مطلقاً على الاصح لا بحكم اقرار المنكر و لا البيئة الخاصة الا فى الرد من المملوك على تفصيل و لا تكفى البيئة عن اليمين فى الدعوى على الميت .

قال سلمه الله تعالى: هل محرم اهل المدينة نفس المسجد او الوادى و على كلا الفرضين فما حده من الجهات الاربع و هل يجوز تأخير الاحرام لمن قربه (مر به خ ل) اختياراً و اضطراراً ام لا و ما حد الضرورة ان سوغت و هل يجوز لمن سلك طريقاً من المدينة لا يمر به ان يحرم من الجحفة او يجب عليه محاذاته .

اقول ميقات اهل المدينة مختلف فيه و الروايات المطلقة بالوادى كثيرة و صحيحة الحلبي فى ظاهر اللفظ مفسرة له بالمسجد و الاعتبار فى الترجيح عندى متعارضة فقله عليه السلم فى صحيحة الحلبي ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة كما يحتمل التقيد ذلك (لذلك خ ل) الاطلاق لتفسيره بالمسجد يحتمل ان يكون من باب بيان الشىء باظهر حدوده و اشهرها و قوله صلى الله عليه و آله خذوا عني مناسككم و احرامه من المسجد لا يرفع الاحتمال لارادة الوادى لان اخذ المناسك عنه كما تؤخذ بفعله تؤخذ بقوله و تقريره و قول اهل بيته عليهم السلم و تقريره (تقريرهم خ ل) قوله و تقريره و قد اطلقوا الاحرام من ذى الحليفة

و لعل فعله صلى الله عليه وآله انما هو للافضلية ولانه جزء الوادى و يصدق عليه و لا يتعين المسجد بتفسيره به لجواز كون ذلك لشهرته و تسمية الوادى به كما قال بعضهم و لاستقرار عمل الاكثر على ان الميقات هو الوادى المسمى بذى الحليفة قالوا و هو ماء لبنى جشم و سمي ذلك الوادى به لتحالف طوائف من العرب به و قد كان ذلك قبل المسجد لان تحالفهم كان على الماء المذكور و لشهرة العمل على ذلك قال بعض الاصحاب كالشاهد و المحقق الشيخ (الشيخ على خ ل) على ان جواز الاحرام من الموضع المسمى بذى الحليفة و ان كان خارج المسجد لا يكاد يدفع و قد احرّم رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع من المسجد و حج معه سبعون الفا و يزيدون و لو جمعهم على الاحرام من خصوص المسجد لكانت واقعة ملئت منها الدفاتر بل لو قطع قاطع باحرام اكثرهم من خارج المسجد لكان صادقا و انما حج صلى الله عليه وآله ليعلم الناس مناسكهم و سكوته عن ذلك و سكوت اهل بيته عليهم السّلم عن ذلك دليل على جواز الاحرام من الوادى و ان كان من المسجد افضل و لو اريد خصوص المسجد بالتفسير لاكب (لاكتب خ ل) عليه الشيعة فى كل عصر و لو كان كذلك لعرفوا به و لم يكن من هذا شىء و لم يترك ذلك للتقية لان الحكمة من الشارع اقتضت ان الاعمال التى لا يمكن التستر بها من الغير فى الغالب لا تخالف مذاهبهم لثلاثتق الضرورة و تلزم التقية فى هذا العمل فى كل وقت فيهجر حكم الله فيها من المؤمنين و ليس بذلك (ذلك خ ل) من ان الرشد فى خلافهم بل لاجل تلك العلة وقفوا (وقفوا خ ل) للصواب حفظا للدين كمطلق الصلوات و اعدادها و مطلق اوقاتها و افعال الحج ادخل فى هذه الحكمة من غيرها لان صورة الاحرام بدنية ترى لاقلية تخفى و لا يخلو الميقات من الاغيار فلو استدل المستدل بعملهم هنا لكان مصيبا و لا يرد عليه هنا ان الرشد فى خلافهم لما اشرنا اليه و هم لا يعرفون الا الوادى هذا و امثاله ما يعطيه الاعتبار و على كل حال فالاحوط الاحرام من المسجد و على ارادته فقد الحق به الان حجرا خارجة عنه و هى معروفة فالمحتاط يتجنبها و لم يحضرنى اسمائها حال الكتابة و لا اتمكن (لم اتمكن خ ل) فى المراجعة و اما حد الوادى فهو معروف و اسماء

الامكنة الخارجة عن المحددة له من الجهات الاربع لم اقف عليها الان ولا يجوز للخارج من المدينة المرید دخول مكة شرفها الله اذا مر على هذا الميقات ان يتجاوزہ اختيارا الا محرما فان فعل ذلك مختارا او جاهلا او ناسيا وجب عليه الرجوع منه ليحرم منه فان لم يتمكن بطل حج العائد ولو تمكن من الاحرام من الجحفة حينئذ فالظاهر الصحة وان اثم وغيره يحرم من اقرب مكان اليه مما يقدر عليه ويجوز التأخير الى الجحفة للمضطر و حد الضرورة للمريض ما يخاف معه زيادة المرض او بقاء برئه او المشقة التي لا تحتمل عادة او يخاف على نفسه او ماله المضر تلفه بحاله ضررا لا يتحمل عادة و لو فى طريقه هذا و لو لم يمر بالمیقات اذا خرج من المدينة و ان كان مختارا قبل اجزاء (قيل اجزأه خ ل) الاحرام من الجحفة فان فعل ذلك لا لغرض الا لشهوة نفسه و تسهيل الامر اهلها (عليها خ ل) كان اثما ويجزيه والاقوى ان المختار يجب عليه (عليه الاحرام خ ل) من محاذى الوادى او المسجد ولو ظنا لان المحاذاة بدله .

قال سلمه الله تعالى : لو احرم انسان بعمره التمتع لفعل ما يوجب الدم ثم تعين له ضيق الوقت فعدل الى الافراد هل يذبح ما وجب عليه قبل العدول بمنى او بمكة زادها الله شرفا وهل العدول فى ذلك قهرى او لا بد من نية (نيته خ ل) .

اقول يجب عليه ان يذبحه بمكة لانه فى احرام العمرة و انقلاب الاحرام انما طرأ لضيق الوقت بعد استقرار الوجوب بسبب مخصوص و تغير السبب لا يوجب تغير المسبب الا اذا كان تقوم بقاء المسبب به وليس العدول قهرى بل هو واجب اختيارى فلا يتحقق الا بقصده .

قال سلمه الله : مسألة - هل الافضل الاقامة بمكة او بالمدينة اجبنا بالدليل العقلى .

اقول قال العلماء يكون (يكره خ ل) لمن قضى مناسكه الاقامة بمكة لان ذلك يقسى القلب و اما الاقامة بالمدينة فمستحبة و فى موثقة الحسن بن الجهم عن الكاظم عليه السلم انها افضل من الاقامة بمكة و لما ورد فيها من استحباب الزيارة و الصلوة و الدعاء فيها و الدليل العقلى المطلوب لا يمكن تفصيله و التلويح اليه ان

بكة انما شرفت لاجل ان اول بيت من الابواب ولد فيها قال الله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات والبيت المولود للناس ببكة والايات البينات هم الابواب التى امرتم ان تأتوا البيوت فيها (منها خ ل) وهم البيوت التى اذن الله ان ترفع وهى الانسان المدنية (لأنسان المدينة خ ل) صلى الله عليه وآله والحاصل المقام بالمدينة ليصلى عند النبى صلى الله عليه وآله و يسلم عليه وعلى احيائه المجاورين له افضل من المقام بمكة لان افضل الاعمال فى مكة للأمين لها هو الطواف حول البيت الذى هو الانسان المدنية (لأنسان المدينة خ ل) عليه السلم.

قال سلمه الله تعالى: مسألة - هل الشهر الذى تستقر به عادة (عادة الحائض خ ل) هو الهالالى ام اقل زمان يمكن فيه حيضتان.

اقول انما ذلك (ذكر خ ل) الشهر فى تحقق العادة اذا لم تحض فى اثنا عشر و لان الحيض فى كل شهر هو الاغلب فى النساء و افلو حصل الحيض متكررا بحيث تستوى بينهما (بينها خ ل) ايام الطهر كما لو حاضت اربعة ايام فى اول الشهر ثم طهرت احد عشر يوما مثلاً ثم حاضت اربعة ايام و طهرت احد عشر يوماً ثم رأت الدم تحققت العادة الوقتية باستواء الاحد عشر مرتين و العددية باستواء مرتين لما اتاها الحيض بعد الاحد عشر الطهر العدد الاول حكم بثبوت العددية خاصة و لو يحكم (لم يحكم خ ل) بثبوت الوقتية بالمرة فى غير الشهر و الفرق ان الشهر موافق للدورة القمرية من جهة ان القمر مادة الحيو و الدم كذلك فيتوافقان غالباً فيتحقق (فتتحقق خ ل) العادة بالحيضتين بينهما شهر ولم تتحقق باقل من الشهر الا بتكرر ذلك الاقل مرتين فاذا رأت الدم الثالث بين كل دم احد عشر يوماً مثلاً تحققت الوقتية فافهم.

قال (قال سلمه الله خ ل): و ما معنى نعم المنزل الطيبة (طيبة خ ل) و ما بثلاثين من وحشة.

اقول قد سأل عنه فاجبنا (فاجبنا عنه خ ل) فى المسائل و اصله (المسائل و هى واصله خ ل) اليكم ان شاء الله تعالى و كذا جواب السؤال عن علة النهى عن

تسمية الصاحب عليه السلم .

قال سلمه الله تعالى : مسألة - لو اعسر الزوج عن نفقة الزوجة او بعضها فهل لها تسلطا (تسلط خ ل) على الفسخ هي او الحاكم ام لا .

اقول فى هذه المسألة اربعة اقوال اولها (احدها خ ل) قول المشهور و هو عدم الفسخ مطلقا و وجوب الصبر عليها و ثانيها قول ابن الجنيـد و تبعه محمد باقر الخراسانى و هو الفسخ مطلقا و ثالثها بعض المتأخرين و مال اليه الحر فى هداية الامة و هي ان الحاكم يجبره على الطلاق و التفرقة مطلقا فان امتنع طلق الحاكم و رابعها قول الشيخ فى النهاية (النهاية و هو التفصيل خ ل) بانه يجبر مع اليسار اذا امتنع من الانفاق و مع عجزه و اعساره تصبر و فيه جمع بين الاخبار و الذى يترجح عندى من جهة الفتوى الرابع و هو انه ان كان يقدر على الانفاق و امتنع فرق الحاكم بينهما بان يجبره على الطلاق فان امتنع طلق الحاكم و ان تعذر الحاكم فلا يبعد ان لها الفسخ لحديث لا ضرر و لا ضرار و ان كان معسرا فلتصبر لقوله (لقول على خ ل) عليه السلم فى رواية السكونى ان مع العسر يسرا و لو لم تقدر على الصبر بل بلغ بها الجهد الى الضرر الذى لا يحتمل فلا يبعد ان يفرق (يفرق الحاكم خ ل) بينهما او تفسخ هي مع عدم الحاكم كما مر .

قال سلمه الله تعالى : مسألة - هل يجوز لمن ملك عقارا او بيوتا او دنائير او نحوها عما (مما خ ل) فيه حاصل لا يقوم بمؤونته ان يأخذ الزكوة او (و خ ل) الخمس ام لا .

اقول يجوز ان يأخذ تمام مؤونة سنة (ستته خ ل) فان فضل مما اخذ شيء اما لاقتصاره او لزيادة نماء عقاره فالظاهر انه يملكه .

قال سلمه الله تعالى : (مسألة - خ ل) هل يجوز للمحدث مس نقط القران و اعرابه .

اقول النقط ليس فى الحقيقة من الحروف و انما هي علامة لتمييز الحروف المتواخية كالباء و التاء و الثاء و كالجيم و الحاء و الخاء و كالدال و الذال و كالراء و الزاء و كالصاد و الضاد و كالتاء و الظاء و كالعين و الغين و الحروف المشتبه

(المشتبهة خ ل) مع الاتصال بغيرها كالباء والتاء والثاء والنون و كالفاء والقاف و كذلك الاعراب انما هو على الاصح علامات الاعراب (الاعراب و الاعراب هو تغيير اواخر الكلم باختلاف العوامل الاتسمعهم يقولون الحركات علامات الاعراب خ ل) فهي غيره فالحركات ليست من هيئات الكلم ولا عوضا عن بعض الحروف كالتشديد الذى هو عوض عن حرف فيجوز مس النقط و الحركات للمحدث و لايجوز مس التشديد الذى هو عوض عن حرف سواء كان الحرف محذوفا من اللفظ والنقش كالباء المحذوفة من رب (رب و هي الاولى خ ل) او من اللفظ خاصة كحرف التعريف من (مع خ ل) الحروف الشمسية بخلاف التشديد حروف الادغام فى الدرج (المدرج خ ل) خاصة من الادغام الصغير كالحاصل من ميم (ميم من فى خ ل) وما لهم من ناصرين فانه يجوز مسه و كذلك المد المتصل لايجوز مسه لانه حرف او مط حرف فيسرى فيه الحرف الممطوط نعم على قول ابن الحاجب من ان الاعراب هي (هو خ ل) نفس الحركات قد يشكل مس الحركات لانها على قوله تكون بعض الهيئات الصورية التى هي جزء اللفظ الاسفل الا ان صح (الاصح خ ل) ان الحركات علامات للاعراب الذى هو تغيير اواخر الكلم و عندى ان الاعراب من جزء كلمة (الكلمة خ ل) الصورى الذى هو الهيئة

رسالة في احكام المستحاضة

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين .

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي قد التمس منى من يجب (تجب خ ل) على طاعته املاء كلمات فى بعض احكام المستحاضة على سبيل الفتوى ينتفع بها المقلد فيما تعم به البلوى و تدعو اليه الحاجة فاستعنت بالله و توكلت عليه فانه لا حول ولا قوة الا به .

فاقول دم الاستحاضة فى الاغلب اصفر رقيق بارد و هو الخارج من الفرج مما ليس بحيض و لا نفاس و لا عذرة و لا قرح و هو ما تراه قبل تمام التسع و بعد الياس و هو خمسون سنة فى غير القرشية و النبطية و ستون فيهما و ما تراه بعد ايام حيضها و بعد اكثر نفاسها مما لا يحتمل ان يكون حيضا فيهما و انما قلنا فى الاغلب لانه قد يكون احمر او اسود او غليظا او حارا لاسباب و احكام لا يناسب ذكرها هنا و باعتبار الاحكام تكون الاستحاضة قليلة و متوسطة و كثيرة و معرفة كل منها ان تستدخل القطنة المعتادة الاستدخال المعتاد و تربط الخرقه بالقطنة للتحفظ فاذا جاء وقت الصلوة نظرت القطنة فاذا كان الدم لم يغمس القطنة بان يبقى فيها بياض و لو قليل فهذه القليلة و حكمها ان تغير القطنة او تغسلها و كذلك الخرقه ان اصابها دم و تغسل الموضع و تتوضأ للصلوة كل ذلك بلا مهلة فان حصلت (مهلة خ ل) و تجدد حدث فى المهلة اعيد العمل (الاول خ ل) ليحصل التوالى بلا مهلة لان الحدث ما لم يحصل الانقطاع مستمر التجدد و انما عفى عن الحدث مع عدم المهلة للضرورة و لزوم الحرج لولا العفو بخلاف المهلة للتفريط فاذا تجدد حدث مع عدم المهلة لم تكلف اعادة العمل و يكون ذلك مغتفرا لما قلنا و تعمل هذا العمل المذكور لكل صلوة من فرض و نفل لا تجمع بين صلوتين من فرض او نفل بعمل واحد نعم لو صلت فريضة او نافلة و اخرجت القطنة فلم تر فيها شيئا و لو مثل رؤوس الابر بل خرجت نقية لم تلوث بشىء قط لم يجب عليها عمل مما ذكر و

لم ينتقض وضوءها الا ان تعلم ان انقطاع دمها عن برء فان الاحوط وجوب الوضوء عليها ولا تعتد بالوضوء الاول و ان كان الدم قد غمس القطنه جميعها بحيث لا يبقى منها قليل ولا كثير ظاهرها و باطنها فلو يبقى (بقى خ ل) منها مثل رؤوس الابرفهى قليلة كما مر الا انها آخر القلة كما ان وجود (مثل خ ل) رؤوس الابر اول تحققها فان غمس جميعها و لم يسئل (لم يصل خ ل) الى الخرقه فهذه المتوسطه و عليها زياده على ما تقدم فى القليلة من العمل الغسل (غسل خ ل) لصلوة الصبح و ان غمس القطنه جميعها كما ذكر و سال الى الخرقه و لو بقدر راس الابرة من سيلان الدم لا من لطخ القطنه فهذه الكثيرة و عليها ما ذكر فى المتوسطه جميعه و زياده غسل للظهر تجمع فيه بين الظهر و العصر ليس بينهما فاصل الا بتغيير (تغيير خ ل) القطنه او غسلها او غسل الخرقه و الوضوء بلا مهلة و الاقامة للعصر كما تقدم و زياده غسل للمغرب ايضا تجمع فيه بين المغرب و العشاء ليس بينهما فاصل الا ما ذكر بين الظهر و العصر فان حصلت مهلة زياده على التوالى عادة بحيث خرج فى تلك المهلة دم و جب عليها مع ما ذكر كله غسل للعصر و غسل للعشاء فيكون عليها ثلاثة اغسال مع عدم المهلة و خمسة اغسال مع المهلة فان اغتسلت للظهر او المغرب و صلت و اخرجت القطنه للعمل للعصر او العشاء و راتها نقيه لم تر فيها شيئا يمكن ان يدركه البصر فان علمت ان انقطاع دمها عن برء بمعنى انه لا يعود فى ظنها فعليها على الاحوط غسل للانقطاع بعد الوضوء و ينتقض وضوءها الاول و غسلها الاول و ان لم تعلم و لم تظن بل علمت العود او ظنته او شكت فى الانقطاع مع تمام نقاء القطنه كما ذكر فليس عليها عمل و لا غسل حتى يتجدد حدث و كذلك القول فى الوسطى بعد صلوة الصبح بالنسبة الى صلوة الظهر او صلوة نافله و الحاصل ان الاحوط مع الانقطاع اعاده ما و جب قبله من وضوء او غسل كما بيناه بل هو الاظهر لبقاء الحدث لولاه اذ الاول انما هو للاستباحه و الاحوط ايضا اذا لم تعلم الانقطاع و لم تظنه كما سبق ان تعمل الاعمال المذكورة مع تمام نقاء القطنه و عدم تجدد الحدث حتى تعلم الانقطاع اخذا بالمتيقن ثم اعلم انه ربما تكون القليلة كثيرة او متوسطة او بالعكس و انما امرت بملاحظة القطنه لتعرف حالها فى القلة و

الكثرة و فى النقاء و عدمه فيترتب عليه حكمه فان توضأت و صلت فى القليلة ثم رأت القطنة بعد الصلوة فاذا هى مغموسة كلها بالدم و قد سال الى الخرقه فعليها الغسل للصلوة المستقبله سواء كانت ظهرا ام عصر ام غيرهما لا تنقل الحكم الى الكثيرة و انما يجب الغسل للعصر و العشاء هنا و ان كان بدون مهلة لعدم تقدم الغسل للظهر و المغرب و لا فرق بين حصول الكثرة عند حضور الصلوة كما لو حصل عند اول الزوال او قبل ذلك كما لو حصل بعد صلوة الصبح سواء كان مستمرا الى الزوال ام اتاها لحظة ثم رجع الى قلته نعم بعد الغسل و صلوة الظهر تنظر القطنة و تعمل بما ترى عليها من قلة و كثرة و انقطاع و لو نظرت القطنة فراتها مغموسة كلها الا ان الدم لم يسل الى الخرقه فان كان ذلك بعد صلوة الصبح لم يكن عليها غسل للظهرين و لا العشائين لان المتوسطة لا توجب الغسل الا لصلوة الصبح و هذه قد كانت متوسطة بعد صلوة الصبح و حكمها بعد الصلوة حكم القليلة و لا فرق فى هذا الحكم بين كون صلوة الصبح عن قليلة او غيرها و لو رأت بعد العشاء كثيرة ثم رأت عند صلوة الصبح متوسطة لم يجب عليها اكثر من غسل واحد كما لو رأت حينئذ عند الصبح كثيرة لان المتوسطة تساوى الكثيرة فى صلوة الصبح و هكذا كلما فرغت من الصلوة نظرت القطنة لتعلم حكم العمل للصلوة التى بعدها فاذا عملت ما ذكرنا كانت بحكم الطاهر يجوز لها دخول المساجد و الصلوة و الصيام و يجوز وطؤها و غير ذلك من احكام الطاهر و لو اخلت بهذه الاعمال لم يصح صومها و لا صلواتها الا ذات القليلة فانها اذا اخلت بالعمل صح صومها دون صلواتها و الاحوط الاتدخل ذات الكثيرة و المتوسطة المساجد الا بعد الغسل الذى يجب عليها للصلوة و كذلك جماعها بل الاحوط الا يجمع ذات القليلة اذا اخلت بالوضوء الواجب للصلوة الا بعد الوضوء لانه (لأنها خ ل) انما تكون المستحاضة بحكم الطاهرة اذا اتت بما يجب عليها من العمل لا بدونه و تدبر ما ذكرناه تجده مشتملا على اغلب الاحكام و ان لم تجد الحكم صريحا تجده ضمنا و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و كان الفراغ من تأليفها ليلة الحادية عشر من شوال سنة ثلاث عشرة بعد المائتين و الالف من الهجرة .